هو الموفق

اعلم ايها الفاضل السالك

العارف ان معرفة الله تعالى وصفاته

وافعاله التي لا انتها لها لاجلها كما جاء في الشريف وما خلقت

الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون وتحصيلها منحصر في طريقين

الاول الكشف والعيان كما هو طريق الانبيا المرسلين والاولياء الكاملين

والثاني النظر والبرهان كما هو طريق اهل الاستدلال والحكماء المتالهين و

افضل طرقهم طريق الاشراق لانه موافق للذوق والوجدان واحسن

الكتب المدونة في هذا الطريق هو شرح حكمة الاشراق كما لا يخفى على

من نظر فيه حق النظر ولكن لندرة نسخه تعذر على اكثر الطالبين اشار بطبع الكتاب

لهذا وامتثالا لامر جناب سلالة السادات العظام عمدة اهل الكمال زبدة

العارفين زبدة السالكين افتخار الحاج والمعتمرين ابو ابراهيم الطباطبائي

ادام الله اقباله جمعت نسخة منه مع تعليقات المولى المحقق الرباني الحكيم

المتاله الجليل صدر الدين الشيرازي قدس سره بذلت الجهد

في التصحيح والطبع خدمة للمشتغلين من الطلاب وانا الاقل

اسد الله بن محمد حسن الزركي الشهير بـ[illegible]

غفر الله لهما بالنبي واله الطاهرين

في شهر ... سنة

١٣١٣

هو

هذا هو الكتاب المسمى
بشرح حكمة الاشراق للفاضل المحقق و
النحرير المدقق عمدة العلماء الراسخين وقدوة العرفاء
الشامخين وزبدة الحكماء المتألهين محمود بن مسعود
المشهور بقطب الدين الشيرازي طاب الله
ثراه وجعل الجنة مثواه

بسم الله الرحمن الرحيم

الاشراق سبيلك اللهم والاشواق دليلك انت ربنا ورب مبادينا ونحن
عبيدك يا قيوم اياك نروم ولك نصلي ونصوم انت المبدأ الاول وعليك التعويل
منك الرهبوت واليك الرغبوت فاعنا اله العالمين وناظم السموات فوق
الارضين على ما امرت وتمم علينا ما انعمت واجعل منتهى مطالبنا رضاك
واقصى مقاصدنا ما يعدنا الان للقائك وخلصنا بعزتك عن غسق الطبيعة
الى مشاهدة انوارك وطهرنا بقدسك عن رجس الهيولى الى معاينة اضواء ملكك
ووفقنا لما تحب وترضى في المبدء والرجعى فلك الحمد في الآخرة والاولى
ولك الكمال الذي لا يتناهى والمجد الذي لا يزاحم ولا يباهى وكيف لا وانت
وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى صل على الذوات الكاملة والنفوس الفاضلة

ملوك

ملوك بقاء الانس ورؤساء حظائر القدس وخصص صاحب شريعتنا وهادي
طريقتنا محمّد وآله بافضل صلواتك وازكى تحياتك انك ولي الباقيات الصالحات
وصاحب الطول العظيم المجيد اما بعد فان احوج خلق الله محمود بن مسعود
بن مصلح الشيرازي ختم الله له بالحسنى يقول ان المختصر الموسوم بحكمة الاشراق للشيخ
الفاضل والحكيم الكامل مظهر الحقايق ومبدع الدقايق شهاب الملة والدين سلطان
المتألهين قدوة المكاشفين ابي الفتوح عمر بن محمّد السهروردي قدس الله نفسه
وروح رمسه المحزون بالعجايب المشحون بالغرايب وان كان صغير الحجم وجيز النظم
فهو كبير العلم عظيم الاسم جليل الشأن واضح البرهان لايعرف على وجه الارض فيما بلغنا كتابا
في النمط الالهي والنهج السلوكي اشرف منه واعظم ولاانفس واتم من شانه ان يكتب سطوره
بالنور على خدود الحور ظاهرا وينقش معانيه بقلم العقل على لوح النفس باطنا وهو
حكمة الشيخ واعتقاده وعليه اعتضاده واعتماده فانه خلاصة ماتحقق عنده من المسائل
المبرّأة عن الشكوك ونقاوة اذواقه الحاصلة له في السير والسلوك وبه وصوله الى الله
الكريم وحصوله على ماهو فيه من لذة النعيم ولهذا ما يحيل عليه في اكثر الكتب والرسايل
ويحيل عليه ما اشكل من المسائل وذلك لاشتماله من الحكمة البحثية على اولاها
وانفسها ومن الحكمة الذوقية على اسناها واوفيها اذ كان رضي الله عنه مبرزا اصلا في
الحكمتين بعيد الغور فيهما شأوه ولايلحق غوره وكيف لا وقد نطق بامور شريفة
مكنونة واسرار نفيسة مخزونة خلا عنها اشارات من سبقه من الحكماء وتلويحات
من تقدمه من الاولياء من ذلك علم عالم الاشباح الذي به يتحقق بعث الاجساد
بل جميع مواعيد النبوة وخوارق العادة من المعجزات والكرامات والانذارات

والمنامات الى غير ذلك من الاسرار اللاهوتية والانوار القيومية التى لا يكشف
عنها المقال غير الخيال الذى ليس كل العلوم يحصل بالقيل والقال بل منها ما لا يحصل
الا بتلطيف السر والتحدس من الاحوال وعلى هذا نبه الشيخ الرئيس بلغه الله
منتهى مقامات الابرار بحق المصطفين فى مواضع من الاشارات وكذا فى الشفا
والنجاة بقوله تلطف من نفسك وقوله فاحدس من هذا وامثالهما وبالجملة فان
هذا الكتاب هو دستور الغرائب وفهرست العجائب ولا يعرف ذلك الا من يسمو
قلال شواهق هذه الصناعة بحق وجرى فى ميادينها اشواطا عرقا وعرف ان لا كل
سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة وذلك يدل على انه رضى الله عنه ذو قدم راسخ
فى الحكمة ويد طويلة فى الفلسفة وجنان ثابت فى الكشف وذوق تام فى فهم الانوار
لكن حكمة البحثية والذوقية هى على طريقة الاشراقيين وهى التى قررها و
اخبر عنها الصدر الاول من الحكماء الذين هم من جملة الاصفياء والانبياء والاولياء
كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وامثالهم
ممن شهدت افاضل الامم السالفة بفضلهم واقرت اماثل الملل المتخالفة بتقدمهم
وذلك لتشبههم بالمبادى وتخلقهم باخلاق البارى بتجردهم عن المادة من جميع
الوجوه وانتقاشهم بالمعارف على ما عليه الوجود واولئك هم الفلاسفة فان الفلسفة
هى التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية كما امر الصادق
عليه السلام به فى قوله تخلقوا باخلاق الله اى تشبهوا به فى الاحاطة بالمعلومات والتجرد
عن الجسمانيات وهذا النمط من الحكمة اعنى حكمة اهل الخطاب المشتمل عليها هذا الكتاب
هى التى ذكرت فى عدة مواضع من القران فى سياق الامتنان ومعرض الاحسان

بقوله

بقوله عزّ وعلا ولقد آتينا لقمان الحكمة وقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي
خيراً كثيراً الى غير ذلك من الآيات والاخبار الدالة على شرف الحكمة وعلوّ رتبتها و
انها مما يستحق ان يوقف لها طول العمر على فيها لقوله عليه افضل الصلوات و
امثل التحيات من اخلص لله ثم اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه
وكفى بها شرفا تسميته تعالى نفسه الكريم بالحكيم في مثاني كتابه المجيد الذي هو تنزيل
من حكيم حميد فهذه هي الحكمة المنون بها على اهلها المضنون بها على غير اهلها الا التي
اكب عليها اهل زماننا فانها مع كونها معلولة الاصول مختلفة الاقاويل مدخولة
الفروع مزخرفة بالاباطيل صارت من كثرة الجدل والخلاف كعلم الخلاف غير مثمر
كالخلاف ولهذا ما ينال العالم بها من العمر مزيدا ولا الشقي بها يصير سعيدا بل ما
تزيدهم عن الحق الا نفورا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وهذه جملة لها تفصيل و
تنزيل يتبعه تاويل ولكن الجاهل ظلوم والانصاف في الناس معدوم ولا التي عليها
المشاؤن اصحاب المعلم الاول ارسطوطاليس لضعف قواعدهم وبطلان معاقدهم
على ما تبين في تضاعيف شرح هذا الكتاب عند تميز القشر عن اللباب هذا مع نفضهم
بالكلية الحكمة الذوقية لاشتغالهم بالفروع عن الاصول ونقضهم الحكمة البحثية
بكثرة الرد والقبول كل ذلك لحب الرياسة والفضول ولذلك حرموا عن الوصول
اعني عن معاينة المعالي مشاهدة ومشاهدة المجردات مكافحة لا بفكر ونظم دليل
قياسي ولا باعتمال ونصب تعريف حدي او رسمي بل بانوار اشراقية متتالية متوالية
تسلب النفس عن البدن وتبين تعلقها لتشاهد بتجردها وما فوقها من المجردات و
تنتقش بما انتقشت به كانتقاش المرآة من مقابلة المرآة ولا يعد الانسان من الحكماء

ما لم يطلع على الجهة المقدسة التي هي الوجهة الكبرى ولا من المتألهين ما لم يصر بدنه
كقميص يخلعه تارة ويلبسه اخرى ثم اذا خلع فان شاء عرج الى عالم النور وان شاء
ظهر في اية صورة اراد من عالم الزور وانما يحصل هذه القدرة وامثالها بالنور
الشارق والوميض البارق الم تر ان الحديدة الحامية تتشبه بالنار لمجاورتها و
تفعل فعلها فلا تتعجب من نفس استشرقت واستضاءت بنور الله فاطاعها الاكوان
طاعتها للقدسيين فيحصل التي بايمائها وتصور فيقع على حسب تصورها ولمثل
هذا فليعمل العاملون وفي ذلك فليتنافس المتنافسون فانتبهوا عن رقدة الطبيعة
ايها الغافلون وانتهزوا الفرصة ايها المستبصرون وحصلوا بتحلية النفس بالفضائل
الروحانية وتخليتها عن الرذائل الجسمانية قوة عقلية ترقى بها نفوسكم الى عالم
الملكوت لتنتظم في سلك سكان الجبروت وتتخلص عن الرق والحدثان وتستغني
عن البيان بالعيان وتتلقى المعارف عن نفوس الافلاك وتتصرف في العنصريات
تصرف الملاك في الاملاك ومن اراد تحصيل هذه المرتبة والوصول الى هذه
المنزلة فعليه بمطالعة هذا الكتاب وتحقيق مبانيه والاتيان بما اشترط على قاريه
على ما سيتضح عند الاحاطة بمعانيه ومن جرب صدق وان ارتاض حقق ولان
هذا الكتاب ميدان لاهل البحث والكشف فيه جولان وكان في الاشتهار كالشمس
في رابعة من النهار تداولته النظار وتسابقت في ميادينه جياد الافكار وانتقده
يد الاختبار واستحسنه طبع الصغار والكبار ومع هذا لم يخرج لاحد من الحكماء
وان كثر فيه اقاويل العلماء بل كان على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة
لم تثقب ومهرة لم تركب لانه كتاب عزيز في صنعه عجيب في فنه تضاهي الالغاز لغته

ايجازه

ايجازه وان كان يحاكى الاعجاز لحسن ايراده وابرازه فابت نفسى ان تبقى تلك البدايع
والروايع التى هى لب العلم والحكمة وخلاصة السير والسلوك تحت غطاء من الابهام و
فى خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه
المعانى نقابه مقتصرا فيه على حل الفاظه وتوضيح معانيه والتصريح بتحليل تركيبه
وتنقيح مبانيه بل مجتهدا ايضا فى تقرير قواعده وتحرير معاقده وتفسير مقاصده
وتكثير فوايده وبسط موجزه وحل ملغزه وتقييد مرسله وتفصيل مجمله مستفيدا اكثره
من بوادى مؤلفاته وشروح مصنفاته حافظا فى نقل ما استفدنا منهم على اشعارا لهم
حذرا من تضييع الزمان فى تغيير عباراتهم فعاقنى عن ذلك ما اعترض فى احوال الزمان
عن اختلال الامن والامان وما قضى على الدهر الذى لا يزال يخفض ما يرفع ويعود
على تشتت ما يجمع بما قضى من البلاء والجلاء فانزعجنى الحظ الناقص والامل الناكص
الانفس الطايشة والعيون الفاحشة حتى ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت
عنهم كشحا مؤثرا الافتراق على الاجتماع فى الايام القطوع مثل الانقطاع والجانى
الاقلال بعد الاكثار والاعسار بعد اليسار وخلو الديار عمن يعرف قدر الفضيلة
وبعثر عساكر الاحزان الى ان استرحت بالخمول والانكسار وانزويت فى بعض نواحى
هذه الديار متوفرا على فرض اوديه وتفريط فى جنب الله اسعى فى تلافيه لا على
درس لعينه او تاليف اتصرف فيه اذ شرح المشكلات وتقرير المعضلات واستخراج
العلوم والصناعات وتتبع ما يتحقق من المباحثات مما يحتاج الى مزيد تجريد
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوايب الحسية
وانفصال عن الوساوس العادية وكل ذلك منوط بالامن والامان الذى هو مربوط

بعدل

٨ بعد السلطان اذ العدل اصل كل خير و مدفع كل شر و ضيربه يدوم عناصر العالم على
صفة الاعتدال و تقوم السنة باستواء فصولها مصونة عن الاختلال ولما ضاعت
السير العادلة و شاعت الاراء الباطلة و اندرس الدين و مناره و انطمس الحق و
اثاره عملت بقول المعري قالوا ابعدت ولم تقرب فقلت لهم نعدى عن الناس
في هذا الزمان نجي اذا خروجك لم يخرجك عن كرب حسنت من كان جلس
البيت ما خرجا كم عالم لم يلج بالقرع بابا منى وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا
قعدت في البيت اذ صبحت منتظرا من رحمة الله بعد الشدة الفرجا الى ان طلع
من برج السعادة بدر يتلالا انوارا و يملا العالم سرورا فاصبحت الارض امنة الاطراف
و الدنيا ساكنة الاكناف وهو الصاحب العالم العادل المشرق من جبينه نور الهدى
المرتفع بيمينه اعلام التقى المجلل البحر الخضم بفضله و العاديات بيره و سحائبه جمال الملة
و الدين غياث الاسلام و المسلمين على بن محمد الدستجردانى الجامع بين الفضيلتين
العلمية و العملية الحاوى للرياستين الدينية و الدنيوية رياسة طبيعية لا وضعية و
حقيقية لا اضافية هذا مع ان له الشرف القويم و الحسب الكريم و من الاخلاق ازكاها
وارضاها و من الهمم اعلاها و اسناها **شعر** له همم لا منتهى لكبارها وهمته
الصغرى اجل من الدهر له راحة لو ان معشار عشرها على البر كان البر اندى
من البحر فالحمد لله الذى فضله على الاكابر تفضيلا و اتاه ما كان من الفضايل
جملة و تفصيلا و شرفه باكرم مظاهرة الاشراق و الطلوع و خصه باروم مظاهرة
الاعراق و الفروع و جعل السنة الناس بخير ثنائه منطلقة و رقاب العلماء باعباء عطائه
مطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الامال و معاهد الاجلال و معادن اليمن

والكرامة

والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء
واعلاء السنن الفاضلة واحياء الرسوم العادلة واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه
مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا لا سيما ما توارد على من سوابق نعمه
وما يتواصل الي من لواحق اياديه ولما مرج البحرين وحال الحال وآل الامر الى ما آل من
انكشاف الغم وزوال الظلم وتراجع الامن والامان بيمن دولته مالك ازمة الزمان
ورايت كلا يتبرع بهمته الى خدمته لسعيه مقدمه بتحفة يجود بها ذات يد
وكانت حالتي تقعدني عن اهداء تحفة دنياوية تشاكل خزانته الكريمة وتشابه ما فيها
من الدرر اليتيمة تذكرت بقول ابي الطيب المتنبي شعر لا خيل عندك تهديها ولا مال
فليسعد النطق ان لم يسعد الحال وقوله وذكي رايحة الرياض كلامها تبغي الثناء على الحيا
فيفوح جهد المقل فكيف بابن كريمة يعطي جميلا واللسان فصيح ولما رايت الحكمة اعظم
مرغوب فيه عنده واجل تحفة لديه اثرت ان اعمل الشرح المذكور على النمط المسطور
باسمه ليبقى طول الدهر بوسمه واتحف به حضرته العلية وسدته السنية اذ لا احق منه بان
يتحف بنفايس الحقايق العلمية ولا اجدر منه بان تبذل له اسرار الدقايق الحكمية سيما اذا
كان تحفة لا يخلقها الجديدان ولا يغيرها الملوان بل تبقى ببقاء الدهور ولا تفنى بكرور
الاعوام والشهور اذ ليس علما يتعلق بفروع الاديان ليختلف باختلاف الزمان والمكان
هذا وان كنت في هدايتي الى عالي حضرته وسامي سدته كمن اهدى الى الشمس ضياء والى
السماء سناء لانه بفكره النقاد وخاطره الوقاد فاز بما لم يفز به ابناء زمانه ووصل الى
ما تقاصر عنه اكثر اقرانه وقد فارق التحصيل والرأي الاصيل من عرض لعرض التنزيل على جبرئيل
او زاخر البحر الطامي بجرعة لا تروي غلة وطاول الطود الشامخ باكمة لا تواري نملة فغاية
من عرف قدره وسبر غوره ان لا يتعدى طوره فان ما جاد به جهده شابه صدقه فالمرجو
من كمال كرمهم وحسن شيمهم ان ينظروا فيه بعين الرضا ليفوز واهبه بالغاية القصوى

وان يصلحوا ما يعثرون عليه من سهو ترحما لا اخترا ما واذا مروا باللغو مروا كراما او
ان لا يمسكوا اذا اطلعوا فيه على دقايق منهم استفدنا وحقايق هم افاضوا علينا بان
هذه بضاعتنا ردت الينا على ما قيل شعر لا تنكرون اذا اهديت نحوك من علومك
الغرا واداتك الشفا فقيم الباغ قد يهدى لمالكه برسم خدمته من باغه التحفا
واعلموا اخوان الحقيقة والتجريد واعوان الطريقة والتفريد ان من كان يعلم شقوقا
وكره الى طعاطيه مصروفا يكره سماع ما لا يلايم علمه ولا يعجبه سوى ما تلقنه وتعلمه
الا ان يكون الرجل منصفا ومميزا ومنصفا ومع ذلك للحق طالبا وعن طريق اللجاج
والعناد ناكبا ويكون غرضه تحصيل الحقيقة وتسكين القلب بنيل الوثيقة لا تصوير
الظن بصورة اليقين متعلقا باقاويل المتاخرين فمن الح دفع العيان بالخبر وتفضيل
السمع على البصر وهذا موصوف عزيز المرام قليل الوجود في الانام لكن مع علمي بهذا و
بان من صنف فقد استهدف ومن الف فقد استقذف فاني صادق الاستحاذ عن
حسن فهمه وسلم من الحلم اديمه انه اذا عثر مني على سهو ان يسترني بذيل تجاوز وعفو
فاني للخطايا المقترف وبالقصور والعجز لمعترف وذلك لقلة البضاعة وقصور الباع
في الصناعة سيما مع فترة شاغلة عن المباحثة والاشتغال مبطلة للمطالعة والقيل و
القال ومع هذا جاء هذا الشرح اعذب من نسيم السحر واطيب من سمر القمر و
احلى من شكوى محب الى حبيب واشهى من لحظ الوعد وغض الرقيب ولا
ادعي فيما الفته فضيلة الاحسان ولا السلامة من سبق اللسان فان الفاضل
من يعد سقطاته ويحصي غلطاته ويبق بالاحسان ظنا لا من هو
بابنه وبشعره مفتون وها انا اشرع في المقصود سايلا من الله تعالى الهداية

والعصمة

والعصمة وحسن الخاتمة والرحمة وان يجعلني بسعادة الابد من الفائزين و

لعقابه من الامنين بمحمد واله الطيبين الطاهرين

قال المصنف رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا به

جل ذكرك اللهم هو من الجلالة وهي كبر القدر وفخامة الامر والمعنى كبر ذكرك اللهم

بما نذكره من الاسماء والصفات الواردتين في الكلام النبوات وعظم قدسك اي طهارتك

وهي تنزه عن المواد الجسمانية والهيولى الجرمانية اذ ليس منطبعا فيها ولا متعلقا بها نوع تعلق

والمجردات العقلية وان كانت كذلك لكن طهارتهم لا تصفو عن شوب فلو لم يكن الا الامكان

الذي هو مصدر الاحتياج ومنبع الفقر وعز جارك من العز وهو بمعنى القوة والامتناع

اي قوي جاره وامتنع من الذل ونحوه اللازمين للماديات لبعدها عنها وقربه من الله لا

قربه وبعده ليس بالمسافة بل بالصغر وهي التجرد فما هو اتم تجردا واكثر تنزها فهو

اشد قربا منه وتجاوز او اعظم عزا وتمانعا وعلت سمائك اي ارتفعت جلالتك و

عظمتك على سائر الممكنات لان جلالها وعظمها رشح من جلالته وعظمته وتعالى جدك

اي سمت عظمتك ومنه قوله تعالى جد ربنا اي علت عظمته ربنا صل اي ارحم لان

الصلوة من الله رحمة ومن الملئكة استغفار ومن البشر دعاء على مصطفيك اي

ارحم المختارين من بريتك لانه جمع مصطفى من اصطفيته اذا اخترته واهل رسالتك

الشفيع عموما وخصوصا على محمد المصطفى سيد البشر والشفع في المحشر عليه وعليهم الصلوة

والسلام واجعلنا بنورك من الفائزين هو من الفوز وهو الظفر بالخير اي اجعلنا من

الشاهدين لنورك ومشاهدة نوره اما المشاهدة ذاته او لبعض المجردات فانها ايضا

١٢ بل كل ما في العوالم من نور ذاته ولآلائك اي ولنعمك الباطنة وهي الحواس الباطنة و
العقل وما ادرك بها من الامور الواقعة بخلاف النعم الظاهرة فانها الحواس الظاهرة
وما ادرك بها من الاشياء الملائمة واليه اشير في الكتاب الالهي واسبغ عليكم نعمه ظاهرة
وباطنة من الذاكرين فان التحدث بالنعم شكر وهو يستوجب المزيد لقوله تعالى لئن شكرتم
لازيدنكم ولنعمائك اي ولنعمك الظاهرة من الشاكرين اي من المستعملين كل شيء فيما خلق
لاجله على الوجه الاصلح الاوفق المطابق للعقل الموافق للنقل كاستعمال القوى والحواس و
الاعضاء والارواح في تحصيل كمال النفس فان حقيقة الشكر هي الاستعمال المذكور كالسمع
لتلقي الانذارات والبصر لتحصيل الاعتبارات الى غير ذلك ولهذا وصف الله تعالى
الشاكرين بالقلة حيث قال وقليل من عبادي الشكور وبعد اعلموا وفي نسخة اما بعد
فاعلموا وفي نسخة وبعد فاعلموا والكل متقارب والاوسط خير اخواني ان كثرة اقتراحكم
اي طلبكم وسؤالكم الملتزم الملح في تحرير حكمة الاشراق اي الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي
هو الكشف او حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس وهو ايضا يرجع الى الاول لان حكمتهم
كشفية ذوقية فنسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الانوار العقلية ولمعانها وفيضانها
بالاشراقات على النفس عند تجردها وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق
والكشف وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان
لا غير اوهنت عزمي اي اضعفته لان وهن العظم ضعفه وفي اكثر النسخ اوهن عزمي
لاكتساب الكثرة التذكير بالاضافة الى الاقتراح في الامتناع اي عن تحريرها وازالت و
في اكثر النسخ وازال لما ذكرنا ميلي الى الاضراب عن الاسعاف اي الى الاعراض عن قضا
حاجتكم ولولا حق لازم وهو اخذ الله ميثاقه على العلماء والحكماء ان يرشدوا المستفيدين

ولا يكتموا

ولا يكموا اعنهم شيئا او كلمة سبقت وهي ما قضى في الازل وقدر في لا يزال فان القدر
وهو لا يزال تفصيل القضاء الذي هو ازلي وامر ورد من محل اي من العالم العلوي
والروحاني يقتضي عصيانه اي مخالفة ذلك الامر الى الخروج عن السبيل اي الى ان نخرج
عن سبيل الحق لما كان لي داعية الاقدام على اظهاره فان فيه من الصعوبة ما تعلمون
وذلك لكونه علما بما وراء المحسوسات والتوهمات المالوفة الغالبة على الطبايع الانسية
ومحتاجا الى برهان صحيح وكشف صريح وفي كل منهما موانع وشبه يعسر على اكثر الخلق التخلص
عنهما لصعوبتهما الا من ايد بروح قدسية تريه الاشياء كما هي ولصعوبة العلم الالهي
قال سقراط لا يعلم العلم الالهي الا كل ذكي صبور لانه لا يجتمع الصفتان الا على الندرة
اذ الذكا يكون من ميل مزاج الدماغ الى الحرارة والصبر يكون من ميله الى البرودة و
قلما يتفق الاعتدال الذي يستويان فيه ويقومان به وما زلتم يا معشر صحبي ونفعكم الله
لما يجب فيه ترضى تلمسون مني اي تطلبون ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لي بالذوق
في خلواتي اي حال اعراضي عن الامور البدنية واتصالي بالمجردات النورية لان حقيقة الخلوة
هي ترك المحسوسات والمالوفات الجسمانية وقطع الخواطر الوهمية والخيالية والا فلو كان
في بيت خال والقوة الوهمية والخيالية عاملتان فهو بعد في فرقة لا في خلوة ومنازلاتي
اي وفي الاحوال السانحة لي عند اتصالي بعالم الربوبية او ببعض العقول الملكوتية.
وهي اقسام فمنها منازلة انا وانت ومنازلة لا انا ولا انت ومنازلة انت ولا انا الى غير ذلك
مما هو مذكور في كتب ارباب التصوف من اقسام المنازلات فانها عبارة عن احوال تلحق
السالك عند التجرد فيلحظ عندها امورا شريفة من قولهم تنزل بها امر من الامور و
لكل نفس طالبة قسط من نور الله عز وجل قل او كثر لان الطالب يبتدئ من الحواس

ثم يرتقي الى عالم النفس ثم الى عالم العقل ثم الى عالم الربوبية فبحسب همة السالك يشتد
نوره ويكثر وبحسب تعوّله يضعف ويقل والعطاء الذي منه اسألوني ان اكتبه لهم ذوقي
وانا طالبه ولكل طالب قسط فانا اكتبه لهم ذلك القسط الذي حصل لي وهو نوافع
منه والا فالقسط الذي ذكره هو قسط العظماء المنتهين لا قسط الفقراء المبتدئين
ولكل مجتهد اي مرتاض مجتهد ذوق ناقص او كامل لان المجتهدين وان اشتركوا في
دخولهم في المراتب العالية لكنهم على التفاوت فان كانت المرتبة اعلاها فهو في اكمل
الاذواق وان كانت ادناها فهو في انقصها فليس العلم وقفا على قوم هو رد على قوم
يقولون ان الحكمة كانت عند الاوائل وكذا التصوف وان الاواخر لا يبلغون الى مرتبة
الاوائل ليتعلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين اي ويمنع عنهم ايثار
المتأخر على المتقدم ثم اضرب عن ذلك بقوله بل واهب العلم اي العقل الفعال الذي
هو بالافق المبين اي في افق عالم العقل هو حده ونهايته ما هو على الغيب بضنين اي
على ما غاب عنك بل عن الاوائل من الامور الخفية والانذارات الكونية ببخيل ونشر
القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد اي السير والسلوك الى الله تعالى لان خيرها ما
بسط فيه بساطه ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله خير القرون قرني لانه كان فيه
اجل المجتهدين ثم الذي يليه لان فيه بقية من اصحابه وهكذا يقل الخير ويضعف الاجتهاد
بتزايد القرون والقرن ثمانون سنة وقيل ثلثون سنة وانما ذكر البساط لانه
مما يجلس عليه ويتمكن القعود عليه من الامور الاجتهادية وغيرها وانقطع فيه
سير الافكار اي سيرها المؤدي الى الحكمة البحثية لان الفكر ترتيب امور معلومة مناسبة
ترتيبا خاصا ليتأدى منها الى المجهولات وانحسم باب الكاشفات اي انسد بابها المؤدي

الى الحكمة

الى الحكمة الذوقية التي هي معاينة المجردات واحوالها العقلية والمكاشفة ظهور الشيء
للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب وحصول الامر العقلي بالالهام دفعة من غير
فكر وطلب او بين النوم واليقظة او ارتفع الغطاء حتى يتضح جلية الحال في الامور المتعلقة
بالآخرة اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه واشد طريق المشاهدات
المشاهدة اخص من المكاشفة والفرق بينهما ما بين العام والخاص هذا هو المشهور
لكن المصنف قال في رسالته المسماة بكلمة التصوف المكاشفة هي حصول علم للنفس
اما بفكر او حدس او بسانح غيبي متعلق بامر جزئي واقع في الماضي او المستقبل والمشاهدة
في شروق الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم وقد خصص بعض الناس بما
يرتسم من الصور الغيبية في الحس المشترك فيصير ظاهرا محسوسا وان كان في زماننا
جماعة من الجهال يظنون دعابة المتخيلة اذا استهزأت بهم مشاهدة وقد رتبت لكم
قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتبا على طريقة المشائين و
لخصت فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية
المشتمل على قواعد كثيرة ومحصت فيها القواعد مع صغر حجمه ودونه اللمحة وفي بعض
النسخ اللمحات وهذا يدل على انه شرع في التلويحات واللمحات قبل حكمة الاشراق
وقبل اتمامها شرع فيهما ثم تممهما في اثنائها عند معاوقة الاسفار والملال ونحوها
عنها وصنفت غيرهما كالمقاومات والمطارحات ومنها ما رتبته في ايام الصبي
كالالواح واليها كلّ واكثر رسائله وهذا سياق آخر لابتنائه على الذوق والكشف و
مشاهدة الانوار بخلاف سياق المشائين لابتنائه على البحث الصرف وطريق قريب
من تلك الطريقة لان المنطق المذكور فيه موجز محذوف عنه الفروع الكثيرة

القليلة الاستعمال بين فيه اشياء كانت فى طريقتهم غير محصّلة ولا مهذّبة وهذا اقال
وانظم واضبط واقل اتعابا فى التحصيل لانضباط هذه الطريقة لتحرير قواعدها وتبيين
مطالبها وتلخيص زبدها عن زبدها ولم يحصل لى اولا بالفكر بل كان حصوله بامر آخر
اى بالذوق والكشف لما ارتكبه من الرياضات والمجاهدات ثمّ اى بعد حصوله لى
بالذوق والكشف طلبت الحجّة عليه اى البرهان بالفكر حتى لو قطعت النظر عن
الحجّة مثلا ما كان يشككنى فيه مشكّك لانّ حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان
ليمكن ان يتشكك فيه بما يورده الخصم وما ذكرته من علم الانوار كمعرفة المبدأ الاوّل
والعقول والنفوس والانوار العرضية واحوالها وبالجملة كلّما يدرك بالكشف والذوق
وجميع ما يبتنى عليه اى على علم الانوار كاكثر العلم الطبيعى وبعض الالهى بالجملة اكثر ما يدرك
بالفكر وغيره اى وغير ما يبتنى على علم الانوار كبعض المسائل الطبيعية والالهية المبنية
على غير علم الانوار يساعدنى عليه كلّ من سلك سبيل الله عزّ وجلّ من الحكماء المتألّهين
والعرفاء المتبحّرين لانّ الاذواق اذا لم يكن فيها آفة تطابقت وتوافقت فيصدّق بعضها
بعضا وهو اى المذكور من علم الانوار ذوق امام الحكمة ورئيسها افلاطون لانّه موافق
للمذكور فى كتبه كالكتاب المسمّى بطيماوس وبفاذن وفى رسائله ايضا ومطابق لحكاية
بعض معارجه صاحب الايد والنور اى النعم الظاهرة والباطنة لانّ الايد جمع اليد
وهو النعمة وانّما حذفت الياء لانّه لغة لبعض العرب يحذفون الياء من الاصل مع الالف
واللام فيقولون فى المهتدى المهتد وهو كقوله تعالى اولوا الايدى والابصار اى
البصائر وهى شدّة النور الباطن النفسى الذى هو السبب فى ادراك الحقايق وهى معنى
النور وانّما كان امام الحكمة لانّ الامام هو القدوة والقدوة للباحثين هو ارسطو

وهو حسنة من حسنات افلاطون وممن لزمه نيفا وعشرين سنة وكان لافلاطون مع
البحث الصحيح والكشف الصريح الذوق التام والتجرد الذى ليس وراءه تجرد ولهذا
كان امام الحكمة النظرية ورئيس الحكمة العملية وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس
الى زمانه اى الى زمان افلاطون من عظماء الحكماء واساطين الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس
وغيرهما اى وكذا هو دون جميع الحكماء الذين كانوا قبل افلاطون من زمن هرمس الهرامسة
المصرى المعروف بادريس النبى عليه السلام الى زمان افلاطون والعظماء الذين بينهما كانباذقلس
وتلميذه فيثاغورس وتلميذه سقراط وتلميذه افلاطون وهو خاتم اهل الحكمة الذوقية
ومن بعده فشت الحكمة البحثية وما زالت فى زيادة الفروع الغير المحتاج اليها حتى انطمست
الاصول المحتاج اليها وانما سمى هرمس والد الاب لانه اول من دون الحكمة والنجوم والطلسمات
وكثيرا من العجائب ثم تداولت حكمته بين تلامذته وانتشرت منهم حتى انتهت الى هؤلاء
العظماء ولان الاسطوانة ما يقف ويعتمد عليها السقوف والابنية وهؤلاء الاجلة عليهم
اعتمدت الحكمة وبهم تثبت قواعدها فسماهم اساطين الحكمة استعارة وكلمات الاولين
مرموزة فان هرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون كانوا يرمزون
فى كلامهم اما تشحيذا للخاطر باستكداد الفكر او تشبها بالبارى تعالى واصحاب النواميس
فيما اتوا به من الكتب المنزلة المرموزة لتكون اقرب الى فهم الجمهور فينتفع الخواص بباطنها
والعوام بظاهرها او يكون بعضها سببا لردعهم عن الرذيلة وبعضها سببا لتصور امور
وهمية يكون موجبة لسعادة وهمية ايضا ولو خوطبوا بصريح الحق لما امكنهم فهمه
فيجحدونه وربما يكون ذلك سببا لهلاكهم او لئلا يطلع عليها من ليس لها اهلا فيصير الحكمة
حلة له على اكتساب الشرور والفجور ويفضى ذلك الى فساد العالم ولئلا يتواطأ بها

الذكى

الذكي عن نيل التجهد في اقتنائها لظهورها بل يقبل بكليته عليها لغموضها واما البليد
والكسلان ومن ليس لها اهلا فيستصعبها لدقتها ولا ينحو نحوها ولهذا لمّا عذل
افلاطون ارسطاليس على اظهاره للفلسفة اجاب باني وان كنت اظهرتها وكشفتها
لكن قد اودعت فيها مهاوي وامورا غوامض لا يطلع عليها الا الشريد الفريد من
الحكما وهو اشارة الى ما رمز فيها وما ردّ عليهم اي على الاولين وان كان متوجها
على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا ردّ على الرمز لتوقف الرد على فهم المراد
لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم والمفهوم وهو ظاهره غير مراد فالرد يكون
على ظاهر اقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه على الرمز وقد
ذكر هذا اللفظ بعينه وهو انّه لا ردّ على الرمز سوريانس في مناقضة ارسطوطاليس
لافلاطن وعلى هذا يبتنى قاعدة الاشراق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكما
الفرس مثل جاماسف وفرشادشور في بعض النسخ فرشادشير وبوزرجمهر ومن
قبلهم وعلى الرمز اي يبتنى قاعدة اهل الشرق وهم حكماء الفرس القائلون باصلين هما
نور والاخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان فالنور قايم مقام الوجود الواجب
والظلمة مقام الوجود الممكن لان المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان
هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا
قال النبي صلى الله عليه واله في مدحهم لو كان العلم بالثريا لتناوله رجال من
فارس وقد احيى المصنف حكمهم ومذاهبهم في هذا الكتاب وهو بعينه ذوق
فضلاء يونان وهاتان الامتان متوافقتان في الاصل وهم كما ذكر مثل جاماسف
تلميذ زردشت وفرشادشير وبوزرجمهر المتاخرون ومن قبلهم مثل الملك كيومرث

وطهمورث

وطهمورث وافريدون وكيخسرو وزردشت من الملوك الافاضل وقد تلفت حكمهم
بحوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم واحراق الاسكندر الاكثر من كتبهم و
المصنف لما ظفر باطراف منها ورآها موافقة للامور الكشفية الشهودية استحسنها و
كملها وهي اي وقاعدة الشرق في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوس القائلين
بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل
من يثبت مبدأين مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمهما وكانه الى هذا المعنى
اشار بقوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة والحاد ماني اي وليست ايضا قاعدة الحاد ماني
البابلي الذي كان ضرب من الذين مجوسي الطين واليه نسب الثنوية القائلون بالهين احدهما
اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد تجاوز الحق
وتعديته لتجاوزه عن الواحد الحق وتعديته الى الثنوية الباطلة وما يفضي الى الشرك
بالله تعالى وتنزه اي وليست ايضا قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله كقواعد مذهب
بعض المشركين من المليين وغيرهم ويجوز ان يجعل الحاد ماني خبر ليس فينصب وهكذا
وجدته مقيدا في نسخة مكتوبة من نسخة مقروءة على المصنف مضبوطة وعلى هذا فيكون
ما يفضي الى الشرك بالله منصوب المحل وسأشير الى هذه النسخة ان احتجت اليها بقولي
وفي تلك النسخة كذا لتكون النسخة على ذكرك ولا يحتاج الى التطويل في التعريف ولا
تظن ان الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص
قائم بها عنده الحجج والبينات لان العناية الالهية كما اقتضت وجود هذا العالم فهي تقتضي
صلاحه وهو بالحكماء المتالهين الشارعين للشرايع والمؤسسين للقواعد فوجب ان لا يخلو
الارض عن واحد او جماعة منهم يقومون بحجج الله ويؤدونها الى اهلها عند الاحتياج

بهم يدوم نظام العالم ويتصل فيض البارى ولو خلا زمان ما عنهم لعظم الفساد و
هلك الناس بالهرج والمرج والعناية الازلية تاباه اذ من المعلوم ان الحاجة الى شخص
به يكمل نظام عموم الناس اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
والى تقعير الاخمصين واشياء اخر من المنافع التى لا ضرورة اليها فى البقاء بل هى نافعة
فيه نفعا ما واذا امكن وجود هذا الشخص فلا يجوز ان يكون العناية الالهية تقتضى
هذه المنافع ولا تقتضى ما هو اكثر منفعة منها هذا مع ان العقل السليم يحكم به على
سبيل الحدس وهو خليفة الله فى ارضه لانه يخلفه فى العلم والرياسة واصلاح العالم
اذ لا بد للبارى تعالى فى كل عالم من ذات يكون اقرب اليه من الباقى يصل اليه الفيض
واليهم بتوسطه وكما ان حفاظ الملك وصلاحه على الملك خلفاؤه فكذا حفاظ العالم
الحقيقية والقائمون بحج الله وبيناته ومصلحو ابرية خلفاء الله فى ارضه على خلقه و
هكذا يكون ما دامت السموات والارض اى وهكذا يكون لله فى الارض خليفة ما دامت
والارض لما سيظهر من دوام الانواع العنصرية بدوام السما والارض ويلزم من دوام
الانواع مع العناية الالهية دوام الخلافة والخليفة ايضا وهو المطلوب والاختلاف
بين متقدمى الحكماء ومتاخريهم انما هو فى الالفاظ واختلاف عاداتهم فى التصريح
والتعريض لما علمت ان الاوايل كانت عادتهم ان يرمزوا فى كلامهم ويعرضوا فى حكمهم
لان اكثر المطالب الحكمية لا يجوز ان يلقى الى الجمهور مكشوفة غير مغطاة باغطية مثالية
وجب رمزيته لما فيه من الفوايد المذكورة والكل اى من متقدمى الحكما ومتاخريهم قائلون
بالعوالم الثلثة اى عالم العقل وعالم النفس وعالم الجرم وافلاطن يسمى الاول بعالم
الربوبية فان اراد المص رحمه الله مع ذلك فيسقط عالم الجرم لانه محسوس لا يحتاج الى

متفقون على التوحيد اى كل الحكماء ايضا متفقون على التوحيد وهو انه تعالى واحد
من جميع الوجوه لا نزاع بينهم فى اصول المسائل المهمة التى هى الامهات كقدم العالم
وصحة المعاد وثبوت السعادة والشقاوة وانه تعالى عالم بجميع الاشياء وان صفاته
عين ذاته وانه فاعل بالذات وامثال ذلك من اصول مسائل الحكمة وامهاتها واما
الفروع فقد يقع الخلاف فيها لاختلاف ماخذها والمعلم الاول يعنى ارسطوطاليس
وان كان كبير القدر عظيم الشان بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه
يفضى الى الازدراء باستاده يشير به الى الشيخ ابى على بن سينا حيث قال فى اخر منطق
الشفاء فى تفخيم قدر ارسطوطاليس وتعظيم شانه بعد ان نقل عنه ما معناه انا ما
ورثنا عمن تقدمنا فى الاقيسة الا ضوابط غير مفصلة واما تفصيلها وافراد كل
قياس بشروطه وضروبه وتميز المنتج عن العقيم الى غير ذلك من الاحكام فهو امر
قد كددنا فيه انفسنا واسهرنا فيه اعيننا حتى استقام على هذا الامر فان وقع لاحد
ممن ياتى بعدنا فيه زيادة او اصلاح فليصلحه او خلل فليسده انظروا معاشر المتعلمين
هل اتى احد بعده زاد عليه او اظهر فيه قصورا او اخذ عليه ماخذا مع طول المدة
وبعد العهد بل كان ما ذكره هو التام الكامل والميزان الصحيح والحق الصريح ثم قال
فى تحقير افلاطون واما افلاطون الالهى فان كانت بضاعته من الحكمة ما وصل الينا من كتبه
وكلامه فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة ومن جملتهم اى ومن جملة استاده جماعة
من اهل السفارة اى اهل الكتب السماوية لاصلاح الناس من سفرت بين القوم اسفر
سفارة اى اصلحت ومنه السفير الرسول والمصلح والشارعين اى النواميس مثل
اغاثاذيمون اى شيث بن ادم عليهما السلام وهرمس اى ادريس النبى عليه السلام واسقلبيوس

اى خادم هرمس وتلميذه الذى هو ابو الحكماء والاطباء وغيرهم اى ومن جملة استاذيه جماعة
من غير اهل السفارة او مثل غيرهم ليكون عطفا على اسقلبيوس لا على اهل السفارة ويكون
الغير من اهلها ح بخلاف التقدير الاول وانما سمى المثلثة وهم من عظماء الانبياء الجامعين
بين الفضيلة النبوية والحكمة الفلسفية ولهذا اتفقوا على تدوين الحكمة واظهار الفلسفة
الا انه اخذ العلم عن افلاطون وهو عن سقراط وهو عن فيثاغورث وهو عن
انباذقلس وهكذا خلف عن سلف حتى ينتهى الى الائمة من اغاثاذيمون وهرمس و
استاد الاستاد واستاد واما الا انه تلميذ كتبهم وكلامهم فكانوا معلمين له بالحقيقة
ولو انصفوا على العلم ان الاصول التى بسطها ارسطوطاليس ماخوذة عن افلاطن
وانه ما كان والعلم عند الله عاجزا عن ذلك وانما عاقه عن ذلك شغل القلب بالامور
الكشفية الجليلة والذوقية بجملته التى هى الحكمة بالحقيقة ومن هو مشغول بهذه الامور المهمة
الشريفة النفيسة كيف يتفرغ لتفريع الاصول وتفصيل المجمل لغير المهم والمراتب
اى مراتب الحكمة والحكماء كثيرة وهم اى الحكماء على طبقات وهى هذه هى عشر على ما ذكره
وانما انحصرت فيها لان الحكيم اما ان يكون متوغلا فى التاله والبحث اى فى الحكمة الذوقية
والبحثية او فى احديهما فقط او لا يكون متوغلا فى شئ منهما والاول قسم واحد والثانى
ستة اقسام لان المتوغل فى احديهما اما ان يكون متوسطا فى الاخرى او ضعيفا فيها
او خاليا عنها والثالث وان كان تسعة اقسام هى الحاصلة من ضرب الثلثة التى هى
التوسط والضعف والخلو فى مثلها لكن يسقط عنه قسم واحد وهو الخالى عنهما المنافى
لمورد القسمة لانه لا يسمى حكيما وترجع الثمانية الباقية باعتبار طلب التوغل الى ثلثة
لان كلا منها اما ان يكون طالبا للتوغل فيهما او فى احدهما فقط فالاقسام عشرة

لا غير وهذا الحصر مما نبهني عليه المصنف لا دام الله فضله وكثر في الملوك الافاضل مثله ٢٣
احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث وهذا كاكثر الانبياء والاولياء من مشايخ
التصوف كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري والحسين بن منصور ونظرائهم
من ارباب الذوق دون البحث الحكمي المشهور وثانيها حكيم بحاث عديم التأله وهو
عكس الاول اذ المراد من البحاث المتوغل في البحث وهو من المتقدمين كاكثر المشائين من
اتباع ارسطو ومن المتاخرين كالشيخين الفارابي وابي علي واتباعهما وثالثها حكيم الهي
متوغل في التأله والبحث هذه الطبقة اعز من الكبريت الاحمر ولا نعرف احدا من المتقدمين
موصوفا بهذه الصفة لانهم وان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث
الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول والقواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و
تفصيل المجمل وتمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح والتهذيب لان هذا ما تم الا
باجتهاد ارسطو ولا من المتاخرين غير صاحب هذا الكتاب ورابعها وخامسها حكيم
الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيف فيه وسادسها وسابعها حكيم متوغل
في البحث متوسط في التأله او ضعيف فيه فالسادسة عكس الرابعة والسابعة عكس الخامسة
وثامنها طالب التأله والبحث وتاسعها طالب للتأله فحسب وعاشرها طالب للبحث
فحسب فان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة اي رياسة العالم العنصري
لكماله في الحكمتين واحرازه للشرفين وهو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى و
ان لم يتفق اي لندرته وعزته فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث لان شرف التأله
اعظم من شرف البحث لان العقد الحاصل من البحث لا يسلم عن الشك بخلاف الحاصل
من التأله وان لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله الذي

لا يمكن

لا يمكن خلو الارض عن المتأله لان الارض قد يخلو عن الاولين لندرتهما ولا يخلو
الارض عن متوغل في التأله ابدا ولا رياسة في ارض الله للباحث المتوغل في البحث
الذي لم يتوغل في التأله فان المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو احق من الباحث
فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقي لان خليفة الملك ووزيره لا بد له من ان يتلقى منه
ما هو بصدده اي يأخذ منه ما يحتاج اليه الخلافة فالمتأله له قوة الاخذ عن البارئ
والعقول دون فكر ونظر بل باتصال روحي والباحث لا يأخذ شيئا الا بواسطة المقدمات
والافكار والانظار فلهذا كان اولى من الباحث فقط ولست اعني بهذه الرياسة
التغلب اي ليس المراد من قولنا فله الرياسة ان له التغلب فانه قد يكون وقد لا يكون
بل المراد ان استحقاق الامامة والقدوة له لاتصافه بالكمالات بل قد يكون الامام المتأله
مستوليا ظاهرا كسائر الانبياء ذوي الشوكة والملك وبعض الملوك الحكماء مثل كيومرث
وافريدون وكيخسرو واسكندر وبعض الصحابة رضي الله عنهم وقد يكون خفيا وهو
الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة وان كان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء
والصوفية من المشهورين والخاملين والمتأله الخفي يسمى قطبا وفي كل عصر وزمان
يكون منهم جماعة الا ان امامهم كما لا يكون الا واحدا كما جاء في الاخبار النبوية واذا كانت
السياسة بيده اي بيد المتأله مجاهرا كان ام لا كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم و
الحكمة والعدل وسائر الاخلاق المرضية وحمله الناس على المحجة البيضاء بقوة نفسه
بالعلم والعمل كزمان الانبياء عليهم السلم ومتألهي الحكماء واذا خلا الزمان عن تدبير الهي
اي عن تدبير الهي سنة على السنة انبيائه وحكمائه كانت الظلمات غالبة كزمان الفترات
وبعد عهد النبوات واستيلاء ذوي الغباوة والجهالات كزماننا هذا الضعف الشرايع

وتواتر الوقايع وانطماس السبل والمناهج الحكمية واندراس الرتب والمدارج العقلية
واجود الطلبة طالب التأله والبحث لتوجهه الى جمعه بين الكمالين ثم طالب التأله ثم طالب
البحث لان طالب التأله طالب للخلافة التي هي المقصد الاقصى بخلاف طالب البحث فانه
لا خلافة له ولان طلب حصول اليقين بالتأله اقرب من طلبه بالبحث الصرف لعدم سلامته
البحث عن الشكوك والشبهات وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث لاشتماله على الحكمتين
اما الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية واما البحثية فلما فيه من اصول العلوم و
قواعدها كالمنطق والطبيعي والالهي وليس للباحث الذي لم يتأله او يطلب التأله
فيه نصيب لابتنائه على الاصول الكشفية الذوقية بخلاف الكتب البحثية لابتنائها على
اصول اخرى فلا جرم لا يكون له فيه نصيب لاختلاف المآخذ ولا نباحث في هذا الكتاب
ورموزه الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله اي الا مع المجتهد في الانظار والافكار
سواء كان واصلا الى التأله او طالبا له واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون
قد ورد عليه البارق الالهي وهو نور فائض عن المجردات العقلية على النفس الناطقة
عقيب الرياضات والمجاهدات والاشتغال بالامور العلوية الروحانية به تعلم
المجردات واحوالها وهو اكسير الحكمة ولابتناء هذا الكتاب على هذه البوارق فمن لم
يحصل له هذه لا يمكنه الاطلاع على دقائق اسراره ولا يفهم ما يأتي من تعريف ذوات
المجردات العقلية وصفاتها لكون هذه البوارق هي الاصل في معرفة النفس والمجردات
بل لا يتصور من تلك الالفاظ المتشابهة كالنور والضوء والاشراق وامثالها الا
موضوعاتها الاصلية فيضل ضلالا مبينا بخلاف صاحب الاشراقات العقلية لانتقال
ذهنه عند سماع تلك الالفاظ الى ما باشره من النور بالذوق ووصل اليه باليقين

فهذه

فهديه صراطا مستقيما الا ان يضله ضلالا مبينا وصادر وروده ملكة له
بحيث تلحظ النفس متى شاءت وتمكن من استثباته ليتمكن ان يبنى عليه ما يحتاج
اليه من الاحكام هذه اول الدرجات واعظمها ان يحصل له الملكة التامة الطامسة و
هى اخر المراتب كما سنبيّن فى قسم الانوار ان شاء الله ثم وغيره اى وغير من صار
ورود البارق ملكة له لا ينتفع براى بهذا الكتاب اصلا سواء كان الغير من اصحاب
البحث الصرف او لا باب البوارق الغير الثابتة فمن اراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين
فانها حسنة للبحث وحده محكمة لابتنائها على قواعد بعضها ضرورية وبعضها نظرية تثبت
بامور فطرية وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الاشراقية لاختلاف الاصول و
تباين الماخذ لان اصل القواعد الاشراقية وماخذها هو الكشف والعيان واصل
قواعد المشائين البحث والبرهان بل الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية اى
لوامع نورية عقلية يكون مبنى الاصول الصحيحة التى هى القواعد الاشراقية فان من هذه
القواعد اى الاشراقية المذكورة فى هذا الكتاب ما يبتنى على هذه الانوار اى بعضها على
ما يدل عليه لفظة من التبعيضية فى قوله فان من هذه القواعد اذ ليس جميع القواعد
يبتنى عليها بل بعضها والبعض الاخر على غيرها على ما ستقف عليه عند الوقوف على
ما فى الكتاب حتى ان وقع لهم فى الاصول اى الاصول التى يبتنى عليها القواعد الاشراقية
وهى السوانح النورية شك يزول عنهم بالسلم المخلعة اى بالنفس المتخلعة عن البدن
المشاهدة للمبادى العقلية واللوائح النورية وكما انا شاهدنا المحسوسات كالكواكب
والاجسام الطبيعية وتيقنا بعض احوالها كرجوع الكواكب ووقوفها واستقامتها و
بطؤ حركتها وسرعتها الى غير ذلك وكاشكال الاجسام الطبيعية ومقاديرها واماكنها

وحركاتها

وحركاتها وسكناتها وسائر التغيرات الطبيعية ثم تبتني عليها اى على تلك الاحوال المتيقنة
من المحسوسات المشاهدة علوما صحيحة كالهيئة وغيرها اى من المسائل الطبيعية المبنية
على احوال الاجسام الطبيعية كالهيئة على احوال الكواكب فكذا تشاهد من الروحانيات
اشياء كذواتها المجردة واشراقاتها ولمعانها وبعض هيآتها النورية ثم تبتني عليها اى
على تلك الاشياء المشاهدة من الروحانيات العلوم الالهية والاسرار الربانية ومن ليس
هذا اى مشاهدة الانوار وبناء المسائل الالهية عليها سبيله بل تعويله فى تحصيل العلوم
على البحث والنظر لا على الذوق والكشف فليس من الحكمة فى شئ اذ لا اعتماد على علمه
حكمة وسيلعب به الشكوك كما لعبت بالمعتمدين على البحث الصرف من متقدمى المشائين
ومتأخريهم الا ترى انهم كيف اضطربوا وتحيروا من كثرة الاسولة الواردة عليهم وتخبطوا
فى القيل والقال وتشكك اللاحق على السابق ولم يتفقوا على شئ بل كلما دخلت امة
لعنت اختها وهذا لم يتولا ذكيا ثقة بكتبهم ولا بكلامهم اذ لا يخلو عن الريب والشك
ولا يسلم عن الطعن والقدح والالة الواقية للفكر وفى اكثر النسخ والالة المشهورة الواقية
للفكر يعنى المنطق لانه يصون الفكر عن الخطاء فى انتقاله من المعلوم الى المجهول وهى
ههنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة العدد لصون الذهن عن التردد والخاطر
عن التبلد كثيرة الفوائد لكونها لباب ما يحتاج اليه فى هذا الفن مع تصرفات لطيفة
وتنقيحات شريفة منها انه رد الاشكال بل الضروب المنتجة من كل شكل الى ضرب واحد
هو المركب من موجبتين كليتين ضروريتين وذلك انه رد القضايا كلها الى الموجبة
الكلية الضرورية وذلك بان جعل القضية الجزئية كلية بالافتراض والسالبة موجبة
بالعدول واما ان السالبة انما يمكن جعلها موجبة معدولة اذا كانت مركبة لا بسيطة

فكلام

فكلام لا طائل تحته على ما سيتضح عند الكلام عليه وجعل غير الضرورية ضرورية
بجعل الجهة جزء المحمول وهي اي هذه الضوابط القليلة كافية للذكي اذ لجودة حدسه
وصفاء ذهنه يكفيه اقل اشارة وادنى ايماء بخلاف البليد فانه لا يفهم القليل ولا ينفعه
الكثير ولطالب الاشراق اي كافية له ايضا لانه اذا تفطن لما هو سبيله من شروق الانوار
ولمعان البوارق فيصير لذلك جازما باكثر المطالب ومهمات المسائل لان النور السانح
هو اكسير العلم والحكمة وما لم يتهيأ الجزم به لتوقفه على الفكر الصرف فيكفيه من المنطق
هذه الضوابط النورية لاشتمالها على ما لا بد منه في هذا الفن وان كان على سبيل
الاجمال ومن اراد التفصيل في العلم الذي هو الالة فليراجع الكتب المفصلة كالتلويحات
والمطارحات والشفا والنجاة ونحوها ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين
القسم الاول في ضوابط الفكر وهي صناعة المنطق اذ بها يعرف صحيح الفكر من فاسده
وقد جعله ثلثة اقسام الاول في المعارف والتعريف والثاني في الحجج ومباديها والثالث
في كيفية حل المغالطات وبيان بعض القواعد المهمة المحتاج اليها في قسم الانوار واليه
اشار بقوله وفيه ثلث مقالات والقسم الثاني في الانوار الالهية وما يتعلق بها من معرفة
مبادي الوجود وترتيبها الى غير ذلك كما سنبين في موضعه ان شاء الله تعالى العزيز
واعلم ان الواجب على من يشرع في شرح كتاب ككتاب المنطق على ما نشرع فيه مثلا
ليقاس عليه غيره ان يتعرض في صدره لاشياء سماها القدماء الرؤس الثمانية **احدها**
الغرض من العلم وهو العلة الغائية لئلا يكون الناظر فيه عابثا **وثانيها** المنفعة
وهي ما يتشوقه الكل طبعا ليتحمل المشقة في تحصيله **وثالثها** السمة وهي عنوان الكتاب
ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض **ورابعها** المؤلف وهو مصنف

الكتاب

الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين ومن شرايطهم ان يحترزوا
عن الزيادة على ما يجب في النقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة والمشتركة وعن
رداءة الوضع وهو تقديم ما يجب تاخيره وتاخير ما يجب تقديمه **وخامسها** انه
من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به **وسادسها** انه في اي مرتبة هو ليعلم على انه
علم يجب تقديمه في البحث وعن اي علم يجب تاخيره فيه **وسابعها** القسمة وهي ابواب
الكتاب ليطلب في كل باب ما يختص به **وثامنها** انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل
والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب مشتمل على كلها او بعضها واذا عرفت ذلك فاعلم
ان الغرض من المنطق التميز بين الصدق والكذب في الاقوال والخير والشر في الافعال
والحق والباطل في الاعتقادات ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية
لان الاستعداد قبل تحصيله ناقص وبعد تحصيله كامل والقرب من الكمال لان كمال
الانسان في معرفة الحق ليعتقده ومعرفة الخير ليفعله اعني الخير الحقيقي وهو الشجاعة
والعفة والحكمة التي مجموعها العدالة لا المجازي الذي هو المطعم الهني والمنكح الشهي
والمسمع اللهي والملبس السني ونفاذ الامر ورواج العمل ونحوها والمنطق بعضه فرض
وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سواه من اقسام لانه للخطاب مع القياس م
الغير ومن اتقن المنطق فهو على هداية من ساير العلوم ومن طلب العلوم التي هي غير متقن
وهي ما لا يؤمن فيها الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب ليل وكرمد العين لا يقدر على
النظر الى الضوء لا لبخل في الموجد بل لنقصان الاستعداد والصواب والذي يصدر
من غير المنطقي كرمية من غير رام كما او انه يجوز وقد يقع للمنطقي خطأ في النوافل دون
المهمات لكن يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية كمن اراد اجمال الحساب

وغلط فيه يمكنه استدراكه بعد مرتين او اكثر فالمنطق هو الآلة العاصمة للذهن عن
الخطأ والآلة الموصلة الى الوقوف على الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبيله وهو
علم يعلم فيه كيف يكتسب عقد من عقد حاصل ويعبر عنه بانه عين خرارة من شرب
ماءها وتطهر بها سرت في جوارحه منته مبدعة طويت له بها المهامه ولم يتكاده جبل
قاف ولم ترتبه الربانية فهدهته الى الهادية ويخف على الآحمله ولا يغرق في البحر
المحيط وهو في جوار عين الحيوان الراكدة من اغتمس فيها لم يمت ومنه يعلم ان من قال
انا قانع بما اعلم ومالي حاجة الى المنطق وان كان يعلم جميع العلوم العامية من اللغة
والنحو والشعر والترسيل والفقه والكلام والطب والحساب فهو كحارس يقول
انا قانع بما انا فيه ومالي حاجة الى السلطنة والسرير والتاج وسمة المنطق وهو مشتق
من النطق الداخلي وهو القوة التي ترتسم فيها المعاني والمنطق يهذبها ومؤلف المنطق
اي مصنف هذا الفن ومدونه هو ارسطو وقد صح بشهادة المفسرين له ويقال له
ميراث ذاى القرنين وقد بذل الاسكندر خمسمائة الف دينار وادر عليه كل سنة مائة
وعشرين الف دينار وقد حافظ على شريطة المصنفين واحترز فيه عن الزيادة على ما يجب
كلوازم المتصلات والمنفصلات والاقترانات الشرطية التي لا ينتفع بها لا في الدنيا
ولا في الآخرة وامثالها مما زادها المتأخرون وعن النقصان مما يجب كالصناعات
الخمس على ما نقص منها المتأخرون بحذف البعض اصلا ورأسا كالجدل والخطابة والشعر
وايراد البعض بتراً كالبرهان والمغالطة واما انه من اي علم هو فهو جزء من العلم
المطلق والة يتوصل بها الى سائر العلوم النظرية والعملية وهو لا يتوقف على الذكي
لان بعضه تنبيه وتذكير وبعضه افادة مستقلة اي فيستظهر يؤمن فيها الغلط فلا يحتاج

الى منطق آخر قبله كالحساب والهندسة ونسبته الى الروية كنسبة النحو الى الكلام والعروض
الى الشعر الا انه قد يستغنى عنهما بالفصاحة وسلامة الذوق ولا يستغنى عن المنطق
في طلب الكمال الا ان يكون الانسان مؤيدا بتاييد سماوي فيكون نسبته الى المرتاض
كنسبة البدوي الى المتعربين والمنطق يصلح لابناء الملوك الذين يتوقع منهم ان يصيروا
ملوكا لا ليتعلموا امثلة الاقترانات الشرطية ولوازم المتصلات والمنفصلات بل ليعرفوا
الصناعات الخمس ويقدروا على مخاطبة كل صنف من الناس بما يليق بحالهم على ما قال
تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالحكمة
لمن يطيق البرهان والموعظة الحسنة لمن لا يطيقه والجدل للمقاومة لمن ينتصب للمعاندة
واما انه في اي مرتبة من العلوم الحكمية فيتوقف على الاشارة اليها وان كانت على سبيل
الاجمال فنقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه و
ما عليه الواجب مما ينبغي ان تكتسبه تعلما لتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود بعلمها ٤.
وتستعد للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهي تنقسم بالقسمة
الاولى الى قسمين لانها ان تعلقت بالامور التي الينا ان نعلمها وليس لنا ان نعملها سميت
حكمة نظرية وان تعلقت بالامور التي لنا ان نعلمها ونعملها سميت حكمة عملية وكل
من الحكمتين تنحصر في اقسام ثلثة اما النظرية فلان ما لا يتعلق باعمالنا اما ان يحتاج
في وجوده وحدوده اي في الخارج والذهن الى المادة والعلم به طبيعي وهو العلم
الاسفل واما ان يحتاج في وجوده ولا يحتاج في حدوده الى المادة والعلم به رياضي
وهو العلم الاوسط واما ان لا يحتاج لا في وجوده ولا في حدوده الى المادة والعلم به
الهي وهو العلم الاعلى ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الملة الالهية

على

على سبيل التنبيه ويتصرف على تحصيلها بالكمال القوة العقلية على سبيل الحجة و
اما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذي يختص بالشخص الواحد
فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المنزلي و
علم السياسة ان كان علما بما لا يتم الا بالاجتماع المدني ومبدء هذه الثلثة من جهة
الشريعة الالهية وبها يتبين كمالات حدود ها ويتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية
من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات ففايدة
الحكمة الخلقية ان يعلم الفضايل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وان يعلم الرذايل
وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس وفايدة المنزلية ان يعلم المشاركة التي ينبغي ان
يكون بين اهل منزل واحد لينتظم به المصلحة المنزلية التي تقع بين زوج وزوجة ووالد
ومولود ومالك ومملوك وفايدة المدنية ان يعلم كيفية المشاركة التي تقع بين اشخاص
الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان وبازاء الالهي
سياسة الملك وبازاء الرياضي تدبير المنزل وبازاء الطبيعي تهذيب الاخلاق فهذه
امهات العلوم وكل علم جزئي فلابد وان ينتسب الى واحد منها وعلى هذا يكون المنطق
من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله في اصل القسمة كذا العلم اما ان يطلب ليكون
آلة لما عداه اولا والاول هو المنطق والثاني اما نظري او عملي واعلم ان المدنية قد
قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق
بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة
وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من
جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان المعلوم اما ان يفتقر

المادة الجسمية في الوجود العيني اولا والاول ان لم يتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي
والا فهو الرياضي والثاني ان لم يقارنها البتة كذات الحق والعقول والنفوس فهو الالهي
والا فهو العلم الكلي والفلسفة الاولى كالعلم بالهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول
وامثالها مما يعرض للمجردات تارة وللاجسام اخرى ولكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت
بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات بها ولا منافاة بين
القسمين كما علمت واذ عرفت ذلك فاعلم ان مرتبة المنطق ان يقرء بعد تهذيب الاخلاق
وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب اما الاول فلما قال بقراط
في كتاب فصول البدن الذي ليس بالنقي كلما غذوته انما تزيده شرا ووبالا الا ترى
ان من لم يتهذب اخلاقهم ولم يتطهر اعراقهم اذا شرعوا في المنطق سلكوا منهج الضلال
وانخرطوا في مسلك الجهال والغواة ينكثوا جوامع الجماعة ويتقلدوا اذلال الطاعة فجعلوا
الاعمال الظاهرة والاقوال الظاهرة من البدايع التي وردت الشرايع دبر اذانهم وتحت
اقدامهم متحلين لطريقهم حجة ومتطلبين لضلالتهم جنة وهي ان الحكمة ترك
الصور وانكار الظواهر اذ فيها يتحقق معاني الاشياء دون صورها وبممارستها يطلع
على حقايق الامور دون ظواهرها ولم يخطر لهم بالبال ان الصور مرتبطة بمعانيها و
الاشياء مبنية على حقايقها وان الحقيقة ترك ملاحظة العمل لا ترك العمل كما ظنوا والله
عز شانه وبهر برهانه ينتصف منهم يوم تبلى السراير وتبدى الضماير فانهم ابعد
الطوايف عن الحكماء عقيدة واظهر المعاندين لهم سريرة واما الثاني فليستانس طباعهم
الى البرهان والقسمة وهي ابواب المنطق تسعة ايساغوجي وهو مبحث الالفاظ الخمسة
وقاطيغورياس وهو المقولات العشر وباريمينياس وهو القضايا والقياس والبرهان

والحد وما يجري مجراه والجدل والخطابة والسفسطة وهي المغالطة والشعر والانحاء ٣٤
التعليمية كلها موجودة في المنطق فالتقسيم وهو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس
الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص والذاتي الى النوع والجنس و
الفصل والعرضي الى الخاصة والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد
اي فعل الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل
عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثوق به موصل الى الوقوف على الحق والعمل به
فهذه اقسام المنطق وامهات العلوم النظرية والعملية لكن لما كان غرض الشيخ في هذا
الكتاب مقصورا على تحقيق الحق من غير التفات الى الشهرة المخالفة للحق وكانت
التعريفات الحدية والرسمية على ما ذهب اليه المشاؤن باطلة عنده ولم يورد الالفاظ
الخمسة على الترتيب ولا المقولات اذ الفائدة منهما في المنطق ليست الا الامداد على ايراد
الامثلة من المواد المخصوصة وذلك غير مهم لان الغرض من المثال ان يصون الذهن
عن الخطاء اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه بعض تلك المواد المخصوصة بخصوصه
لا الصورة المعتبرة به ولهذا اختار المحققون التمثيل بالحروف فيجمعوا في ذلك بين
ايراد المثال لتسهيل فهم المعنى وبين تعرية الصورة عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ
عن الجادة ولا الجدل ولا الخطابة والشعر لان هذه الفنون الثلثة بمعزل عن افادة
اليقين مع ان غرض الكتاب مقصور على ذكر ما يفيده وذكر من الاقسام الاربعة
الباقية وهي القضايا والقياس والبراهين والمغالطة ما هو اهم مطالبه واقرب
الى تزكية النفس وكذا ذكر من الطبيعي والالهي ما هو اعظم المهمات ولم يذكر من الرياضي
شيئا الا في هذا الكتاب ولا في غيره من مصنفاته لما قال في المطارحات من ابتناء مباحثه

٢ ان يتحصل به المعنى في الذهن سوا كان مطابقا للمثل او لا بل ربما كان ترك التمثيل بها من بعض الوجوه اولى واحوط فان تجريد الصور عن المواد صح

الضابط الاول في دلالة الالفاظ

على الامور الموهومة واما العلم العملي فاشرف ما فيه بيان رياضات العارفين و كيفية سلوكهم ومراتبهم فهذا ما في هذا الكتاب على سبيل الاجمال وسيتلى عليك مفصلا ان شاء الله تعالى ولما كان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث انها توصل الى مجهول وهي عوارض تعرض للمعقولات الاولى التي هي صور الماهيات في العقل من الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والطرفين والوسط الى غير ذلك كان محل نظر المنطقي بالذات المعاني لكن المنطقي يعبر عنها بالالفاظ اما بالنسبة الى نفسه فلان العمل في هذا العالم مشوب بالتخيل واما بالنسبة الى الغير فلان الخطاب مع الغير لا بد وان يكون بلغة من اللغات باختلاف الطبايع ولولا ذلك لما احتيج الى اللغة ومنه يعلم انه لا فخر في مجرد اللغة على ما يفتخر بها الجملة ولان التصور مقدم على التصديق شرع في مباحث التعريف وقال المقالة الاولى في المعارف اي معلومات الانسان والتعريفات اي تعريف الاشيا بالحد والرسم ونحوهما وفيه ضوابط سبعة ولان المنطقي لا بد له من النظر في الالفاظ غير مختص بلغة الا فيما يقل افتتح الكلام في مباحث المنطق باقسام دلالة اللفظ على المعنى فقال الضابط الاول وهو في دلالة اللفظ على المعنى وهي كونه بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله معنى وهي اما ذاتية كدلالة اح على اذى الصدر والغناء على وجود المغني وكونه ليس اخرس او فصيحا وما شابه ذلك من الدلالات الطبيعية والعقلية التي لا تختلف باختلاف الاعصار والامم ولا تتعلق بارادة اللافظ فان الغناء يدل في جميع الاعصار والامم على ما ذكرنا من غير ارادة المغني واما غير ذاتية وهي الوضعية التي تختلف باختلافهما وتتعلق بارادته اذ ليس لدلالة الذاتية والا لكان لكل لفظ معنى لا يتعداه اذ ما للشيء لذاته لا ينفك عنه ولولا

المرض المخصوص كوجع الصدر يستتبع الصوت المعين او المزاج المعين كحركة النبض او الكيفية كلون المعين كحمرة الخجل وصفرة الوجل كانت دلالتها عقلية ولا يتأتى في ذلك

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

كان
٢كذا لما كان في الالفاظ ما هو مشترك فليس كذلك فالدلالة الوضعية متعلق بارادة
اللافظ الجارية على قانون الوضع حتى انه لو اطلق واراد به معنى وفهم منه قيل انه
دال عليه وان فهم غيره فلا يقال انه دل عليه وان كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة
اوغيرها او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه والاولان بمعزل عن نظرنا والمقصود
هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه او تخيله بتوسط الوضع معنى
هو مراد اللافظ ولكون المقصود من الضابط الدلالة الوضعية قيد الدلالة بالوضع
وقال هو ان اللفظ دالة على المعنى الذى وضع بازائه كدلالة الانسان على الحيوان
الناطق هي دلالة القصد لان الواضع ما قصد بذلك اللفظ الا ذلك المعنى وعلى جزء
المعنى اى المعنى الذى وضع اللفظ بازائه كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق دلالة
الحيطة لاحاطة الكل بالجزء وعلى لازم المعنى اى الذى وضع بازائه لزوما ذهنيا كدلالة
السقف على الجدار دلالة التطفل لان اللازم خارج عن الملزوم تابع له كما ان الطفيلي
خارج عن الجماعة تابع لهم فيعرف ان الدلالات الثلثة وضعية وان كانت الاولى وضعية
صرفة والباقيتان بشركة العقل والجمهور يسمون الاولى دلالة المطابقة لمطابقة اللفظ
المعنى ماخوذة من مطابقة النعل بالنعل وهي تساويهما والثانية دلالة التضمن لتضمن
الكل الجزء والثالثة دلالة الالتزام وهو ظاهر وانما انحصرت الدلالة الوضعية للفظ على
المعنى في الثلث لانها اما ان تكون بتوسط وضعه له اولا والثاني وهو ان لا يكون بتوسط
وضع اللفظ للمعنى اما ان يكون بتوسط وضعه لما دخل فيه اولا والثاني لا بد وان تكون
بتوسط وضعه لملزومه الذهني والا لاستحال انتقال الذهن من المسمى اليه وانما قلنا
وكذا
بتوسط الوضع لكن لئلا يرد على حد التضمن دلالة اللفظ بالمطابقة على الجزء عند اشتراكه

قوله قدس سره دلالة على المعنى اه لم يقل على
جميع المعنى ٣ ٤
الذى وضع دلالة
على تمامه لاشعاره بكثرته
بالتركيب صريحا او كناية تامة
مقابلة الاول البعض ومقابلة الثاني في
النقص وكان الكل مجموع مشتمل على بعض كذلك
ثم يتضمن لما يوجد في الناقص والفرق بينهما يشبه
[illegible]

الضابط الاولى في دلالة الالفاظ

بين الكل والجزء كالعالم الموضوع للاثيري والعنصري معا ولكل منفردا فان دلالته المطابقية
على الاثيري مثلا ليست بتوسط وضعه لما دخل فيه المدلول بل بتوسط وضعه لنفس المدلول
وبالعكس في حال المطابقة وكذا في الالتزام عند اشتراك اللفظ بين الملزوم واللازم كالشمس
الموضوع للقرص والشعاع وانما قدم الجزء على المبتدأ اعني حدود الدلالات الثلثة عليها لتفيد
الحصر كما في صديقي زيد الدال على الحصر دون زيد صديقي ويصير تقدير الكلام ان دلالة
القصد انما يكون بان يدل اللفظ على المعنى الذي وضع بازائه كما قال الشيخ في الاشارات
اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى و
بازائه الى آخره وفائدة قوله بان يكون اللفظ كذا في الدلالات الثلث ان لا يتداخل التعريفات
الثلثة اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنى وجزءه او بينه وبين لازمه لانه اذا اطلق واريد
به الجزء لم يكن الدلالة تضمنية بل كانت مطابقة لانه وان كان جزء من المعنى الذي يطابقه
لم يدل عليه لذلك بل لانه موضوع له وقس الباقي عليه وظن ان تعريف الشيخ الدلالات
لا يعطي الاحتراز عن ذلك لذهوله عن هذه الفائدة وكذا ظن في تعريفات المصنف
للغفلة عن الدقيقة المذكورة على انهما لو اخلا بهذا الاحتراز لما ضر اكتفاء بالقرينة المعنوية
القائمة مقام اللفظية كما في تعريف كثير مما يشتمل عليه هذا الفن بل جميع اجزاء الحكمة على
ما صرح به الشيخ في الشفا ولهذا يغتفر ترك امثال هذه الاحترازات ولا يخلو دلالة
قصدية عن متابعة دلالة تطفلية اي لا يخلو دلالة المطابقة عن دلالة الالتزام بل يستلزمها
اذ ليس في الوجود ما لا لازم له بناء على ان كل موجود له لازم واقله انه ليس غيره او انه
شيء وهو ليس بشيء لانا قد نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئا وليس غيره
فالمطابقة لا يستلزم الالتزام وكذا التضمن لا يستلزمها اذ لا يجب ان يكون لكل ماهية

مركبة

قوله فيه بحث لانه اذ لا يجب ان يكون آه ان اراد بقوله لا يجب
جواز ينبغي الاحتمال العقلي فيه وكذا لك في الدليل فهو فاسد
لكن لا يفيد المطلوب اذ لا يفيد العلم بعدم الاستلزام
بل عدم العلم بالاستلزام وان كان بمعنى الامكان الذاتية
فيتاتى الدعوى اليه بان ليفيد العلم بعدم الاستلزام
ولم يتبين وكذا الامر في التعريض لان في المثال ولا في الشيء
لان الاستلزام الالتزام التضمن اذ اثالة الافهام المتكلم
اذ لا يجوز ان يتحقق شيء لا جزء لها فكذا يجب بتحقق شيء
لازم ولا جزء لها ولا ما علم ذهب المصنف من كون
لها لازم اظهر اذ لا شبهة في تحقق البسائط تعلقات

مركبة لازم ذهني يلزم من تصورها تصوره وكونها مركبة لا يلزمها ذهنا اللذين هو ول
عنه عند تصورها واما انهما يستلزمان المطابقة لاستحالة وجود التابع من حيث هو تابع
بدون المتبوع مع انهما تابعان لها الا ان التضمن هو فهم جزء المسمى والالتزام فهم لازمه
ولكنها اى ولكن دلالة القصد اى المطابقة قد يخلو عن دلالة الحيطة اى التضمن اذ
من الاشياء ما لاجزء له والمرادات المطابقة لا يستلزم التضمن لتخلفه عنها فيما لا تركيب
فيه عند العقل كالبسايط العقلية وهو صحيح والعام كالحيوان مثلا لا يدل على الخاص
كالانسان مثلا بخصوصه وهو ان يفهم الانسان من اطلاق الحيوان على ما زعم بعض
العلماء والا لدل عليه باحدى الثلث وليست مطابقة اذ ليس الحيوان موضوعا للانسان
لا تضمنا ولا التزاما اذ ليس مفهوم الانسان جزء مفهوم الحيوان ولا لازم الذهني ولهذا
لو قال رأيت حيوانا فله ان يقول ما رأيت انسانا اى فيصح منه ويمكنه ان يقول هذا
ولو دل عليه بخصوصه لما صح ذلك كما لا يصح منه ولا يمكنه ان يقول ما رأيت جسما او
متحركا بالارادة مثلا لدلالة الحيوان عليهما تضمنا فاظنك بما يدل مطابقة كالحيوان
على الانسان عند الزاعم الضابط الثاني في ان العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف
على حصول مثال المدرك في المدرك اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية
لا يتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم
الباري تعالى وعلم المجردات المفارقة وعلمنا بانفسنا والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق
اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل والتصديق يستدعي تصورا هكذا و
علم الباري تعالى والمجردات بجميع الاشياء وعلمنا بذواتنا يستحيل ان يكون بحصول

الضابط الثاني في مقسم التصور والتصديق

صورة كما بيّن في موضعه فلا يكون تصورا ولا تصديقا واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة ٣٩
عنّا اي بما هو غير ذاتنا الا انها لا تغيب عنا فلا بدّ وان يكون بحصول صورها فينا والى
هذا اشار بقوله هو ان الشيء الغايب عنك اذا ادركته فانما ادراكه على ما يليق بهذا
الموضع اي بما تحته كتاب المنطق هو بحصول مثال حقيقته فيك بخلاف ادراكه على ما
يليق بقسم الانوار فانه ليس ادراك كل ما هو غير ذاتك هو بحصول مثاله فيك بل
ادراك بعضه به وادراك البعض الاخر بحصول اضافة اشراقية وهو العلم الاشراقي
الحضوري اذ الحاصل بهذا العلم للمدرك بعد ان لم يكن ليس هو مثال المدرك بل الاضافة
الاشراقية لا غير على ما سيتضح انشاء الله تعالى ان ادراك المبصرات مثلا ليس بخروج
الشعاع ولا بالصور والانطباع بل بحصول اضافة اشراقية للنفس مع المبصر فقد كرهم هذه مشاهدة
لا بمثال وهو علم حضوري لا صوري وان كان بالشيء الغايب عنك ولهذا ايضا قال
على ما يليق بهذا الوضع يعني الذي هو اول الشروع في الحكمة الحقة قبل تحقيقها وقس
عليه ساير العلوم الاشراقية الحضورية وتصوره كما ينبغي واحفظ به فانه دقيق نفيس
واما ان ادراكه بحسب هذا الوضع هو بحصول مثال حقيقته فيك فلقوله فان الشيء
الغايب ذاته اي فان الشيء المجهول اذا علمته ان لم يحصل منه اثر فيك فاستوى حالتا
ما قبل العلم وما بعده وهو مح ولقايل ان يقول لا نم انه ان لم يحصل منه اثر فيك استوى
الحالتان لجواز ان يختلفا بحصول اضافة اشراقية او زوال امر حالة العلم ويمكن ان يجاب
عن الاول بان الكلام في العلم المتجدد الذي لا يكون اشراقيا لقطع النظر عن العلم الاشراقي في
هذا الوضع كما قلنا وعن الثاني بانه اذا زال امر فالزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند
العلم بذلك والا لكان العلم باحدهما هو العلم بالاخر فيلزم ان يكون فينا امور غير

متناهية

قوله الشارح ويمكن ان يجاب عن الاول الخ اعلم
ان هذا
الجواب غير سديد
لان المطلوب ههنا اثبات
العلم الصوري بالبرهان والشيخ
بصدد ان العلم بالاشياء الغائبة عنا
الذي ليس كالابصار وكونه انما هو بحصول صورتها

لا امر اخره هذا ظاهر ويمكن ايضا اندفاع المنع الثالث
بان عدم اشتمال النفس على صفات غير متناهية
مقدمة مسلمة عند الجمهور بكونها
عند لا سيما اذا تم البراهين
برا في مبنى على المقدمة
الوجدانية
التي يحكم بصحتها كل من له وجدان صحيح وهي قوله ثم الادراك
كما سبق لا تستفيد على ان هذا المعترض ممن ذهب الى ان
عدم التناهي مطلقا محال بناء على استلزامه لغير المتناهي
المترتب كما ذكره في رسالة
اثبات الواجب
تدبر

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

قوله ومما يستدل به الخ اعلم ان للقوم في اثبات الصور العلمية في العلم الحصولي الذي هو عبارة عن نحو وجود الاشياء في اذهاننا مسلكين مشهورين احدهما ما نسب الى الشيخ

متناهية بحسب ما في قوتنا ادراكه من الامور الغير المتناهية كالاشكال والاعداد المترتبة ويكون تلك الامور الحاصلة فينا متميزة وموجودة معا وسنبين انشاء الله العزيز ولان كون العلم تحصيلا لا اثر له هو من الامور التي نجدها من انفسنا ولا نحتاج فيه الى بيان خرج عن الاستدلال على انه ليس له اثر وتنبيه على انه تحصيل ولان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر لما سبق فيلزم ان يكون لكل معلوم اثر في العقل يطابقه هو العلم به دون العلم بما عداه وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل والى هذا اشار بقوله وان حصل منه اثر فيك ولم يطابق اي لما في الخارج فما علمته كما هو لكن التقدير انك علمته كما هو فلا بد من المطابقة من جهة ما علمت فالاثر الذي فيك مثاله ومما يستدل به على ان الادراك التجردي الغير الحضوري يعتبر فيه وجود صورة المدرك في المدرك انا ندرك اشياء لا وجود لها في الاعيان منها ممكنة ومنها ممتنعة ونميز بينها وبين غيرها والعدم الصرف لا امتياز فيه فلها وجود واذ ليس في الخارج فيكون في الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض اكابر الافاضل انه من الجائز ان يكون هذه الاشياء المتميزة حاصلة في بعض الاجرام الغائبة عنا وهي المثل التي كان يقول بها افلاطن واجيب بانه غير وارد اذ لو كفى حصولها في تلك الاجرام الغائبة عنا في ادراكها لكانت مدركة لنا دائما فما كان ادراكها في وقت دون اخر لكونه ترجيحا من غير مرجح فلا بد من تاثر النفس بكل مدرك منها باثر هو المعبر عنه بالصورة ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يلزم من كون حصولها في تلك الاجرام غير كافية في ادراكها ان يكون حصولها لنا بحصول صورها فينا لجواز ان يكون لحصول اضافة بيننا وبينها على ما ذهب اليه الوود وفسر العلم بها لكن يجب ان يعلم ان نع

الضابط الثاني في مقسم التصور والتصديق

ثم ما نسبه صوفيد (؟) فقد اورد عليه ايضا اعتراضات كثيرة بعضها مختصة به وبعضها مشتركة بينه وبين سائر المسالك فمنها ما ذكره الشارح العلامة ونسبه الى بعض اكابر الافاضل

ما نعلم بالضرورة انا نتصور من الامور الممتنعة الوجود ومنع مكابرة واما المثل الافلاطونية فهي طبايع للانواع المتكثرة لا الممتنعة على ما اعترف به العدد المورد والا فالعاقل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي يستحيل وجودها في الخارج يكون موجودا في الخارج ازلا وابدا هذا هو الذي فهمه المورد والجمهور من المثل وسياتي ما هو الحق فيها انشاء الله العزيز وهذا الاثر الذي هو حصول صورة الشيء في العقل سواء اقترنه حكم او لا يسمى تصورا اذ الحكم باعتبار حصوله في العقل من التصورات ايضا وخصوصية كونه حكما وهو ما يلحق الادراك لحوقا يجعله محتملا للتصديق والتكذيب يسمى تصديقا فالتصور هو حصول صورة الشيء في العقل مع قطع النظر عن الحكم لست اقول مع التجرد عن الحكم كما قال جماعة من المتاخرين ان الامر الحاصل في العقل ان لم يكن معه حكم فهو التصور وان كان معه حكم فهو التصديق فان ذلك ينافي كون التصور شرط التصديق كما هو عند الاقدمين او شطره كما عند المحدثين لامتناع تقوم الشيء واشتراطه بنقيضه ولاستحالة تحقق المعاندة بين الجزء والكل والشرط والمشروط اللهم الا ان يمنع ويقال لا امتناع في تحقق العناد المانع من الجمع بين الجزء والكل لتحقق هذا العناد بين الواحد والكثير مع ان الواحد جزء الكثير ط يعني ان الصادق على الشيء اما الواحد او الكثير وكذا في التصور والتصديق لاستحالة ان يصدقا على علم واحد او نقول التصور مشترك بين الادراك المقيد بقيد عدم الحكم وبين مسمى الادراك والاول قسيم التصديق والثاني شرطه او شطره والتصديق هو الحكم على الشيء المتصور بوجوده او عدمه او وجود حال له او عدمها عنه واتفاقهم على ان الاوليات ربما وقع التوقف في التصديق بها لخفاء في تصور حدودها يدل على ان التصديق

قوله اذ الحكم باعتبار حصوله الخ اعلم

ان ههنا امورا مختلفة احدها نفس الحكم اي الايقاع او الانتزاع وهو فعل نفساني ليس من قبيل الحصول والصورة الادراكية وثانيها تصور هذا الحكم وهو من قبيل الصورة الحصولية التي ليس تصديقا بل هو مقابل له وثالثها الصورة الذي لا ينفك عن الحكم

قوله اللهم الا ان يمنع ويقال الخ المنع و النقض بالواحد والكثير مندفع بان نسبة الجزء بالوحدة الى الكل نسبة النقص الى الكمال والضعف الى القوة

عبارة عن نفس الحكم لا عن التصورات الثلثة والا لما كان بديهيا الا اذا كانت تلك التصورات بديهية وهذا بخلاف ما اعترفوا به في الاوليات وان كان بعضهم قد ناقض نفسه في مواضع فان قيل التصديق امر انفعالي لانه قسم من العلم التجددي وهو انفعال ما للمدرك والحكم وهو ايقاع النسبة الايجابية او سلبها امر فعلي لان الايقاع فعل المدرك فلا يصدق احدهما على الاخر لكنه يصدق قلنا انما يصدق مجازا وتحقيقه ان الادراك لما كان عبارة عن حضور ما يدرك عند المدرك فالحضور الذي يحضر منه عنده ان النسبة الايجابية واقعة او ليست بواقعة هو التصديق والحاضر منه عنده هو المصدق به وايقاع النسبة وسلبها هو الحكم والذي لا يحضر منه عنده هذا وان حضر غيره حتى مفهوم الوقوع واللاوقوع او غيرهما فهو التصور والحاضر منه هو المتصور فالتصديق لا يخلو عن الحكم لا انه عينه ويدل على تغايرهما قول جميع المتاخرين ان الادراك ان كان مع الحكم يسمى تصديقا الا ان ما مع الشيء غيره وكذا قول افضلهم في شرح الاشارات وهو ان التصور هو الحاضر في الذهن مجردا عن الحكم والتصديق هو الحاضر فيه مقارنا له ويدل عليه ايضا لان المقارن للشيء غير ذلك الشيء لكن لتلازمهما اطلق احدهما على الاخر مجازا كما في جري الميزاب هكذا يجب ان يتصور حقيقتا التصور والتصديق ليندفع الاشكال الاخر التي يورد عليهما كما يقال لو كان التصديق هو الادراك المقترن بالحكم لكان الحكم خارجا عن التصديق لكنه نفسه او جزءه وكان التصديق كسبيا اذا كانت تصوراته مكتسبة ضرورة انه اذا توقف الادراك المطلق على الفكر توقف عليه الادراك المقترن لتوقفه على جزءه وكان كل تصديق ثلث تصديقات لحصول ثلث ادراكات المقترنة بالحكم و

قوله ما نسب او الموصوف والصفة جميعا فلا يلزم منه تقوم الشيء بنقيضه او اشتراطه بنقيضه او اشتراط الموصوف بنقيضه وشكوا ذلك باجزاء البيت الموصوف كثيرا بنقيض البيت من غير لزوم كون البيت متقوما بنقيضه وبالطهارة المشروطة بها الصلوة

[illegible]

قوله وهو انفعال ما للمدرك اه هذا كما هو المشهور من ان العلم الحصولي من قبيل الانفعال والتحقيق ان الصورة ليست من مقولة الانفعال وان لم ينفك عنه ولما انها من اي مقولة هي فالحق ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة من حيث كونه مطابقا لها ومحمولا عليها واما من حيث وجوده في النفس فهو من الكيفيات النفسانية لانه بهذا الاعتبار علم كما انه بالاعتبار الاول معلوم وفي هذا المقام تفصيل وتحقيق يستدعي ذكره مجالا اوسع من التعليقات

اقتناص التصديق بالقول الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما يندفع الاول

بما عرفت من ان الحكم هو لازم الادراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه والثاني بان

التصديق الكسبي هو الذي يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصورا به

مكتسبة لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق

حضور بعض منها ان النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور كل واحد من الادراكا

الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذي لا يقتنص الا بالحجة هو التصديق بمعنى

الحكم اعني ايقاع النسبة وسلبها واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص الا

بالقول الشارح لا يقال السؤال الاول غير متجه لانه ان اراد بالتصديق فلا نسلم انه

انفعال وان اراد به الحكم مع تصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه نعم لو قيل

لو كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعال لكان متجها لانا

نقول التصديق كيف ما كان يلزم ان يكون انفعالا لكونه قسما من العلم فلا يكون

حكما لانه فعل الى اخر ما ذكرنا والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اي المعنى

الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو المعنى الكلي اصطلحنا عليه بالمعنى

العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الكلي هو اللفظ العام كلفظ الانسان ومعناه

ثم الكلي على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا في الخارج كشريك الاله او ممكنا

معدوما كالجبل من ياقوت او موجودا واحدا يمتنع مثله كالاله لان نفس تصوره معنا

لا يمنع من وقوع الشركة والا لما احتيج في اثبات الوحدانية الى البرهان او يمكن كالشمس

عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفس

الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور في الكتب لذلك بناء على ان النفوس

قوله كالحيوان فانه مركب من جنس وفصل
بوجب صورته
اعلم ان التركيب الحيوان
لكون الحيوان من المركبات
الخارجية يصح اعتباره كجنس المهية ويصح
[illegible]

[illegible]

البشرية

البشرية المفارقة غير متناهية لكن التمثيل به لا يصح الا على تقدير ثلثة اوّلها ان النفس لا تعدم بموت البدن وثانيها ان لا ينتقل النفس بعد مفارقة البدن الى تدبير بدن آخر انساني وثالثها ان لا يكون لنوع الانسان ابتداء زماني بل يكون قبل كل شخص شخص آخر الى لا بداية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق لا تناهيها والامثلة وان لم يوافق لا يضرّ عدم موافقتها لكن الغرض بيان ما في هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة نفسه اصلا وهو المعنى الجزئي هو المعنى الشاخص واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئي باعتباره يسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم ان الجزئية انما تلحق المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية وكل معنى كالانسان مثلا يشمله غيره كالحيوان مثلا لشموله للانسان وغيره فهو اي ذلك المعنى المشمول وهو الخاص بالنسبة اليه اي الى الشامل وهو العام سمّيناه المعنى المنحط لان المعنى المشمول كالانسان منحط عن المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه وعدم شموله لما يشمله الشامل ثم ان يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان عموما مطلقا كالحيوان والانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض والاخص من ذلك غيره فهما المتساويان وهما اللذان يشمل كل واحد منهما جميع افراد الآخر كالانسان والناطق والمتباينان وهما اللذان لا يشمل شيء منهما شيئا من افراد الآخر كالانسان والفرس ووجه الحصر في الاربعة ان كل شيئين فاما ان يصدق واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر او لا يصدق فان صدق فاما مع العكس وهما المتساويان او لا مع العكس فالذي صدق هو الاعم مطلقا والآخر اخص مطلقا وان لم يصدق على كل فان صدق

على بعضه

الضابط الثاني في مقسم التصور والتصديق

التصديق بالقول الشارح مع انه لا يقتنص الا بالحجة وانما يندفع الاول بما عرفت
من ان الحكم هو لازم الادراك المقترن بالحكم لا نفسه ولا جزؤه والثاني بان التصديق
الكسبي هو الذي يفتقر الى الاكتساب في ايقاع النسبة وسلبها وما تصوراته مكتسبة
لم يفتقر اليه من تلك الجهة بل من جهة التصور اللازم له والثالث بان التصديق
حضور محض منه ان النسبة واقعة او غير واقعة وليس حضور كل واحد من الادراكات
الثلثة كذلك والرابع بان التصديق الذي لا يقتنص الا بالحجة هو التصديق بمعنى
الحكم اعني ايقاع النسبة وسلبها واما الذي بمعنى الحضور الموصوف فلا يقتنص الا
بالقول الشارح لا يقال السؤال الاول غير متجه لانه ان اراد بالتصديق الحكم فلا نسلم انه
انفعالي وان اراد به الحكم مع التصور الطرفين فلا نسلم صدق الحكم عليه نعم لو قيل لو
كان التصديق هو الحكم وهو فعل لما صح تقسيم العلم اليه لانه انفعال لكان متجها لانا
نقول التصديق كيف ما كان يلزم ان يكون انفعالا لكونه قسما من العلم فلا يكون
حكما لانه فعل الى اخر ما ذكرنا والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اي المعنى
الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه وهو المعنى الكلي اصطلحنا عليه بالمعنى
العام واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الكلي هو اللفظ العام كلفظ الانسان ومعناه
ثم الكلي على ستة اقسام لانه اما ان يكون ممتنعا في الخارج كشريك الاله او ممكنا
معدوما كجبل من ياقوت او موجودا واحدا يمتنع مثله كالاله لان نفس تصور معناه
لا يمنع من وقوع الشركة والالما احتيج في اثبات الوحدانية الى البرهان او يمكن كالشمس
عند من يجوز وجود شمس اخرى او كثيرا متناهيا كالكواكب او غير متناه كالنفس
الناطقة الانسانية هذا هو المثال المشهور في الكتب لذلك بناء على ان النفوس

قوله كالاله اه اعلم ان التمثيل بمفهوم الاله او واجب الوجود
كما وقع في كلامهم انما يصح لو اريد به المفهوم اي مفهوم الالوهية ومفهوم
الواجبية وهو معنى عرضي صادق على ذاته تعالى [illegible] الصفات
ان الالوهية عين ذاته وكذا وجوب الوجود [illegible] المفهومات
فاما اريد به ان ذاته تعالى بذاته مصداق لهذه المفهومات [illegible]
الحكم بها كما يوهم ان صدق الذاتيات للموضوع على نفس الموضوع
الموضوع حيث ان مصداق الحكم [illegible] نفس ذات الموضوع
وليس المراد ان ذاته تعالى عين مفهوم الاله او مفهوم واجب الوجود
واما اذا اريد به التمثيل حقيقة الواجب الوجود تعالى فغير صحيح
فان حقيقته المقدسة خارج عن المقسم اعني الكلي والجزئي
لانه في ذاته ليس كليا ولا جزئيا ايضا تعليقات

المقالة الاولى في المعاني والتعريف

الشرطية الفارقة غير متناهية لكن التمثيل بها لا يتم الا على تقديرات ثلثة اولها ان
النفس لا تعدم بموت البدن وثانيها ان لا ينتقل النفس بعد مفارقة البدن الى بدن
بدن آخر انساني وثالثها بان لا يكون لنوع الانسان ابتداء زماني بل يكون قبل
كل شخص شخص آخر لا الى بداية فلو لم يصدق واحد من هذه الثلثة لم يلزم صدق
لا تناهيهما والامثلة وان لم يوافق لا يضر عدم موافقتها لكن الغرض
بيان ما في هذا المثال من النظر والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور منه الشركة لنفسه
اصلا وهو المعنى الجزئي هو المعنى الشاخص واللفظ الدال عليه وهو اللفظ الجزئي
باعتباره يسمى اللفظ الشاخص كاسم زيد ومعناه وانما قال باعتباره ليعلم
ان الجزئية انما يلحق المعنى بالذات واللفظ بالعرض وكذا الكلية وكل معنى كالانسان
مثلا يشمله غيره كالحيوان مثلا الشامل للانسان وغيره فهو اي ذلك المعنى المشمول
وهو الخاص بالنسبة اليه اي الى الشامل وهو العام سميناه المعنى المنحط لان المعنى المشمول
كالانسان منحط عن المعنى الشامل كالحيوان لخصوصه وعدم شموله لما يشمله الشامل
فالعام يشمل الخاص وغيره فان شمل جملة افراد الخاص كان عموما مطلقا كالحيوان
والانسان والا فمن وجه كالحيوان والابيض والا يخرج من ذلك شيء فهما المتساويان
وهما اللذان يشمل كل واحد منهما جميع افراد الآخر كالانسان والناطق والمتباينان
وهما اللذان لا يشمل شيء منهما شيئا من افراد الآخر كالانسان والفرس ووجه
الحصر في الاربعة ان كل شيئين فاما ان يصدق احدهما على كل ما صدق عليه
الآخر او لا يصدق فان صدق فاما مع العكس فهما المتساويان او لا مع العكس فالذي
صدق هو الاعم مطلقا والآخر اخص مطلقا وان لم يصدق على كله فان صدق

على بعضه

قوله في الصفحة 44
المقابلة
كالحيوان فانه
مركب من جسم وشيء
يوجب حيوته اه اعلم ان
التركيب في الحيوان لكون الحيوان
المركبات الخارجية يصح اعتباره بحسب الماهية
ويصح بحسب الوجود واذا اخذ تركيبه بحسب الماهية
كان مركبا من الجسم الذي هو بمعنى الجنس لا الذي
هو بمعنى المادة ومن ذي مبدء الحيوة بالمعنى الذي
هو فصل لا بالمعنى الذي هو صورة و
ذلك لان التركيب للماهية
انما يكون من الاجزاء
المحمولة اعني
الجنس
والفصل لا من الاجزاء الوجودية ذهنية كانت
[illegible]
القابضة للبصر بشرط لا شيء فالسواد بسيط
بسيط في الخارج مركب في الذهن من المادة
والصورة العقليتين وهو ايضا
مركب بحسب الماهية من الجنس
والفصل وهما ذكرناه
ظهر ان تعين
الجنس في المركب الخارجي انما يعرض له الجنسية بضرب
من الاعتبار وهو في نفسه نوع متحقق الافراد كما
حقق في الشفاء تعليقة

على بعضه فكل منهما اعمّ واخص من وجه والّا فهما متباينان **الضابط الثالث**
في المهيات واجزائها وعوارضها المفارقة واللازمة التامة والناقصة هو انّ كلّ
حقيقة اي مهية سواء كانت في الاعيان او في الاذهان فامّا بسيطة وهي التي لا جزء
لها في العقل كالباري والنقطة والوحدة او غير بسيطة وهي التي لها اجزاء في
العقل وهي المهية المركبة كالحيوان فانّه مركب من جسم وشيء يوجب حيوته وهو
النفس الحيوانية والاوّل وهو الجسم جزء عام اي اذا اخذ هو والحيوان في الذهن
كان هو اي الجسم اعمّ من الحيوان والحيوان منحط بالنسبة اليه اي اخص والثاني وهو
النفس الحيوانية هو الجزء الخاص الذي لا يكون الّا له اي للحيوان لاختصاصه به ولا
بدّ من الاعتراف بوجود المهية البسيطة في كل مهية مركبة والّا لزم تركبها من اجزاء
غير متناهية لا مرّة واحدة بل مرارًا لا نهاية لها على انّ كل كثرة لا بدّ فيها من الواحد
والمعنى الخاص بالشيء يجوز ان يساويه كاستعداد النطق للانسان ويجوز ان يكون
اخص منه كالرجولية له وانّما انحصر فيهما لامتناع ان يكون مباينا والّا لما صدق
عليه واعمّ والّا لما اختص به والحقيقة اي المهية قد يكون لها عوارض اي صفات خارجة
عنها مفارقة اي غير لازمة وهي كل صفة لا يجب ثبوتها للحقيقة الموصوفة بها وهي
اما سريعة الزوال كالضحك بالفعل للانسان وامّا بطيئة الزوال كالشباب له وقد يكون
لها عوارض لازمة وهي كل صفة واجبة الثبوت للموصوف بها لامتناع انفكاكها عنه
حينئذ ويكون المعنى من اللزوم ذلك واللازم قد يكون للوجود كسواد للزنجي وقد
يكون للمهية وهو امّا بيّن وهو الذي يلزم من تصوّر الملزوم تصوّره كالانقسام
بمتساويين للاربعة وامّا غير بيّن وهو ما لا يكون كذلك وانّما يلحقه بتوسط غيره كتساوي

الزوايا

قوله ولا بدّ من الاعتراف بوجود
٤٥ مهية بسيطة
اورد عليه انّ هذا
في التركيب العقلي غير بيّن
اذ على تقدير كون الاجزاء عقلية
ولم يتحقق مفصّلة لا يلزم الانتهاء الى
البسيط فانّ معنى التركيب العقلي في السواد
مثلا انّ للعقل ان يحلله الى معان هي اجزاء عقلية
له فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية تظهر بعد
الاعتبار والتحليل ولا يحتاج اليها المهية في الوجود
امّا في الخارج فظاهر وامّا في الذهن فلانّه يمكن ان
يوجد بنفسها من دون تلك التفاصيل
يفهم من اسمه المفرد الموضوع له
بنفسه من غير ان يضع له
التفصيل الحدّي
الذي هو
بازاء اللفظ المركب فللعقل ان يلاحظ معنى السواد

[illegible]

والّا لم يكن الوجودات اعمّ المفهومات وايضًا
لصاحب هذا الكتاب برهان على حصر
المقولات في الاجناس العالية
في عشرة فكيف يمكن عدّه
اعمّ الذاتيات
فيكون
بسيطة لا محالة وتركب المهية من فصول متساوية
قد ابطلنا وسيّما اذا كانت غير متناهية تعلّقًا

[illegible]

الزّوايا القائمتين للمثلّث ويسمّى ذلك الغير وسطا وهو محمول يلحق الموضوع بسبب محمول اخر اعنى المقترن بقولنا لانّه حين يق لانّه كذا كالضاحك اللاحق للانسان بتوسّط التعجّب ويسمّى اللوازم الغير المتكافية اذ المتكافية مالا يكون البعض بتوسّط البعض كالضاحك والكاتب ولابدّ من انتهاء اللازم بالوسط الى لازم لاوسط له والّا لزم الدور او التسلسل وهما محالان في اللوازم الخارجيّة وهى التي لها صورة في الخارج للبرهان الدالّ على وجوب انتهاء السلاسل المجتمعة الاحاد المترتّبة في الوجود بخلاف اللوازم الاعتباريّة ككون الاثنين نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلمّ جرّا الى غير النهاية ولانّه لو لم ينته الى لازم لاوسط له لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين المهيّة واىّ لازم فرض واللازم البيّن امّا تامّ وهو الذى يمتنع دفعه في العين والذهن وامّا ناقص يمتنع دفعه في العين دون الذهن كعمى الاكمه فانّه يمكننا دفعه عنه في الذهن وتصوّره بصرا دون العين والى التامّ اشار بقوله واللازم التامّ ما يجب نسبته الى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث الى المثلث اى كتساوى الزوايا الثلث لقائمتين فانّها ممتنعة الرفع في الوهم وليس انّ الفاعل جعل المثلث ذا زوايا مثلثة اذ لو كان كذا لكانت الزوايا الثلث ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلث وكان يجوز تحقق المثلث دونها اى دون الزوايا الثلث وهو محال لامتناع تحقّقه دونها فليس كونه ذا زوايا ثلث بجعل جاعل بل علّته هى نفس المثلث لا غيره واليه اشار بقوله لذاتها اى لذات الحقيقة لا الفاعل خارج وهذا مذهب بعض الحكماء وعند البعض علّته علّة الحقيقة بتوسّطها وهما صحيحان لجواز اسناد المعلول الى العلّة القريبة والبعيدة وعلى هذا يكون معنى

كون

الذى يبحث عنه في العلوم ومقابله العرض الغريب الذى لا يبحث عنه في العلوم ... له بالمعنى الثانى فيجوز ان يبحث عنه في العلوم النظريّة وكذا مقابله فانّ ... يبحث عنها في العلم الباحث عن احواله واعلم انّ اللازم البيّن ... يقال له الاوّلى ايضا والقدرة المشتركة عليه يقال لها الاوليّة

الزوايا لانّ اللازم في عرفهم هو العرضى المحمول بهوهو لا بنسبته لانّه غير محمول مواطاة قوله

بل علّته هى نفس المثلث اه

التحقيق انّ لازم المهيّة غير مجعول اصلا ولا مستقلّ الجعل وتاثيره مطلقا لا تاثير المهيّة كما رآه بعض الحكماء مطابقا لما ذكره الشارح ولا من علّة الماهيّة بتوسّطها كما رآه آخرون اذ البرهان كما يجرى في نفى تاثير الفاعل المباين فيه كذلك يجرى في نفى تاثير الماهيّة فيه فانّ المرجع الى العلّة هو الامكان

الضابط الرابع في الفرق بين الاعراض الذاتية والغريبة

٤٧

كون اللازم لا بجعل انه ليس بفاعل مباين لها اي للحقيقة وعلتها اذ بعض الصفات
يحتاج معها الى غيرها الا انه ليس بفاعل مطلقا والذاتي كالحيوان للانسان نيشأ
اللازم في هذا المعنى لانه ايضا ليس بفاعل مباين للانسان وعلته لان الذي
جعلها انسانا ومثلثا جعلها حيوانا وذا الزوايا اذ لو اختلف الجعلان لامكن
جعلها انسانا ومثلثا دون جعلها حيوانا وذا الزوايا وهو مح واللازم والذاتي
وان اشتركا في هذا لكن لم يمتنع اسناد اللازم الى المهية لتاخره عنها بخلاف الذا
لتقدمه عليها فتعين اسناده الى علة المهية ولما كانت العلل المفارقة علة الذاتيات
واللوازم حصول الاستعداد للمهية فلا يكون المهية علة تامة لها وكما انها علة ما
للوازم فهي علة ما للاعراض المفارقة اذ لولا استعداد المهية لها لما امكن حصولها
من المفارق الا ان عليتها للوازم اظهر منها للاعراض المفارقة ولا يخفى ان اللوازم
المحتاجة الى العلة هي الخارجية واما الاعتبارية فلا يحتاج الى علة غير المعتبر

الضابط الرابع في الفرق بين ما للشيء من ذاته وهي العوارض الذاتية
وبين ما له من غيره وهي العوارض الغريبة هو ان كل حقيقة اذا اردت ان نعرف ما
الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق الفاعل وما الذي يلحقها من غيرها فانظر
الى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها فما يستحيل دفعه عن الحقيقة وهو تابع
للحقيقة فوجوبه وعلته نفس الحقيقة وانما قال وهو تابع للحقيقة احترازا عن جزءها
لانه يستحيل دفعه عنها مع انه يوجبها الا انها توجبه اذ لو كان الموجب غيرها لما امكن
ملاحظة وجوبه بدونه لان المعلولات الممكنة انما يجب وجودها بعللها فاذا قطع
النظر عنها لم يجب وجودها بل يبقى على امكانها ولهذا قال لكان ممكن اللحوق و

ما لزم

٤٠٨ الوضع اذ التعقل بقطع النظر عن غيرها مع اثر الموجب فرضا الكنه يستحيل الرفع بالفرض
فالموجب نفس الحقيقة لا غيرها ولانه اذا وجد شئ مع قطع النظر عن شئ اخر في حال
عدمه فان ذلك الشئ لا يكون علة للاخر ولا الاخر معلولا له فاذا نظرنا الى الجسم مثلا
وقطعنا النظر عن جميع العوارض وتاثير الفاعل الخارجي فالواجب له حينئذ هو
المقدار والوضع المطلقان الشاملان لجميع المقادير والاوضاع المتعينة المخصوصة
المنطبقان على كل واحد واحد منهما لا المقدار والوضع المخصوصات كذراع مثلا
او اكثر او اقل وكانتصاب وانبطاح ونحوهما ولما لم يكن ملاحظة الجسم بدون المطلقين
وامكنت بدون المخصوصين وجب اسناد الاولين الى ذات الجسم والاخرين الى
امر خارج عن الجسم لانهما ممكنان بالنسبة اليه لا واجبان كالمطلقين وكل ممكن لا بد
له من سبب وذلك السبب ليس ماهية الجسم لان نسبتها اليه الامكان ونسبة المعلول
الى العلة الوجوب كما ستعرف فتعين معلوليتهما لامر خارج عن الجسم والجزء من علامته
تقدم تعقله على تعقل الكل لاستحالة تعقل الكل دون تعقل الجزء اولا وان لم يلاحظ
في تحقق الكل وهو كونه علة ناقصة له ولهذا يعدم بعدمه ولا يوجد به وحده بل به
وبسائر الاجزاء والشرائط والجزء الذي يوصف به الشئ كالحيوانية للانسان و
نحوها اي ونحو الحيوانية كالناطقية للانسان سماه اتباع المشائين ذاتيا ونحن
نذكر في هذه الاشياء ما يجب في العرض اللازم او المفارق اي العرض سواء كان لازما
او مفارقا متاخر عن الحقيقة تعقله والحقيقة لها مدخل ما في الوجود لان وجوده
تبع لوجودها كما تقدم بيانه فيتاخر وجوده عن وجودها وكذا تعقله عن تعقلها
فالعرض يقابل الذاتي في هاتين العلامتين والعرض قد يكون اعم من الشئ كما ستعلم

المثنى

الضابط الخامس في ان الكلي ليس بموجود في الخارج

المعنى او عدم وجود العروض كان الكلي الطبيعي باصطلاح بعض المنطقيين
اما الاول فلا شبهة
في كونه غير موجود في الخارج
واما الكلي بالمعنى الثاني اي الموضوع
بالكلية فهو ايضا كذلك بحسب البرهان
الذي ذكره الشيخ وغيره والا فلا شبهة ايضا واما الكلي
الطبيعي اعني الماهية من حيث هي هي بلا اشتراط عموم

المشي للانسان الشامل له ولغيره وقد يختص به كاستعداد الضحك للانسان
اذ لا وجود له في غيره وهو ظاهر **الضابط الخامس** في ان الكلي لا يقع في الوجود
الخارجي على ما قال ان المعنى العام اي الكلي لا يتحقق في خارج الذهن اي يمتنع حصوله
فيه اذ لو تحقق اي الكلي في الخارج لكان له هوية اي معينة متشخصة يمتاز اي ذلك
المعنى بتلك الهوية المتشخصة عن غيره اي من الماهيات الخارجية لا يتصور الشركة فيها اي
في تلك الهوية والا لما امتاز بها عن غيره فصارت اي تلك الهوية شاخصة اي جزئية
يمنع الشركة وفي بعض النسخ شخصية والمعنى ما ذكرناه والاول اصح لان اصطلاحه
في هذا الكتاب التعبير عن الجزئي الحقيقي بالشاخص كما تقدم وقد فرضت عامة
اي كلية لا تمنع الشركة هذا خلف وبعبارة اخرى الموجود لا بد له من مخصص لا يشاركه
فيه غيره فما لا مخصص له لا يجد في الخارج لكن الكلي لا مخصص له فلا يوجد فيه والمعنى العام
وهو الكلي اما ان يكون وقوعه على كثيرين بالسوية كالاربعة على شواخصها اي كوقوع
الاربعة على جزئياتها ويسمى العام المتساوي اي افراده في معناه وهو ما يسميه الجمهور
المتواطي اي المتوافق افراده في معناه وفي اكثر النسخ ويسمى العام المتساوق والمعنى
ما ذكرناه واما ان يكون على سبيل الاتم والانقص كالابيض على الثلج والعاج وساير
ما فيه الاتم والانقص كالموجود على الواجب والممكن فان البياض والوجود في الثلج والواجب
اتم منهما في العاج والممكن ويسمى المعنى المتفاوت لتفاوت افراده في معناه وهو ما يسميه
الجمهور المشكك لانه يشكك الناظر فيه هل هو متواطي او مشترك لمشابهته كلا منهما
من وجه ثم التشكيك قد يكون بالاتم والانقص كما ذكر وقد يكون بالتقدم والتأخر
كالموجود على العلة والمعلول وقد يكون بالاولى والاحرى كهذا المثال ايضا فان كثيرة

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

٥٠ الاسم المسمى واحد سميت مترادفة كالليث والاسد واذا تكثرت مسميات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد سميت متالد مشتركة كالعين على الباصرة والجارية وكانه احترز بقوله لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد عن المشترك المعنوي كالانسان على زيد وعمرو وهو مستغنى عنه لخروج المشترك المعنوي عن لا تحاد مسماه وتكثر مسمى المشترك اللفظي ويمثل ذلك يعرف انه ليس احترازا عن المشكك فان قيل مسمى المشترك والمعنوي متكثر باعتبار حصصه في افراده على ما ذهب اليه في التلويحات قلت ليس الكلام في ذلك بل في المعنى الذي هو المفهوم من ذلك المشترك وهو شيء واحد لا كثير والاسم اذا اطلق في غير معناه لمشابهته كالفرس المنقوش او لمجاورة نحو جرى الميزاب لمجاورته الماء او ملازمته كاطلاق اسم الكل على الجزء والسبب على المسبب وبالعكس لتلازمهما يسمى اي ذلك الاطلاق مجازيا وذلك الاسم مجازا ان لم يترك الوضع الاول وان ترك سمي منقولا شرعيا ان كان الناقل هو الشرع كالصلوة التي في اصل اللغة للدعاء وفي الشرع نقلت الى الاركان المعهودة والاذكار المخصوصة وعرفيا ان كان الناقل هو العرف العام كالدابة التي في الاصل لكل ما يدب على وجه الارض ثم نقلت الى الفرس واصطلاحيا ان كان الناقل العرف الخاص كاصطلاحات النظار والصناع وغيرهما

الضابط السادس في وجه الحاجة الى المنطق وتقريره هو ان معارف الانسان يعني معلوماته المنحصرة في التصور والتصديق ليست كلها بديهية والا لما جهلنا شيئا نحتاج في تحصيله من حيث هو الى الفكر ولا كسبية والا لما تحصلنا على شيء بل بعضها فطرية اي بديهية لا يفتقر الى اكتساب من حيث هي وغير فطرية اي

قوله

معارف الانسان

فطرية وغير فطرية هذه

الدعوى مقدمة فطرية ولهذا وقع

الاكتفاء بذكرها من غير اقامة دليل كما فعله

بعضهم فان كل عاقل يجد من نفسه انه يتصور بعض

التصورات ... والتصديق ... بان

او التصديقات ... والتصديق ... والتصديق

حرارته والبرودة والانفعال ... والتصديق ... الى

النفي والاثبات ... التصور ... النفس ... الافعال

ونظرية ... بعض الطريق ...

العالم حادث ... بالنظر الا ... الاستدلال عليه بانه ...

الفطرة ... من يتكلف ...

من كل شيئا نظر ...

الفكر فانه ...

من التصديق ...

الا دعوى البداهة في ...

وذلك كاف ...

فضلا ... دعوى البداهة ...

هذا ما ذكره بعض المحققين اقول يرد به الاعتراض

لانه غير وارد اذ لا منافاة بين اثبات شيء بطريق

وبين اثباته بطريق اسهل او اصعب بل اراد

التنبيه على مسلك سهل المأخذ

ولعل من ذكر الاقوال

... التقسيم اراد ان ينبه على الوجه الكلي ولا شبهة في ان

معرفة الشيء على الوجه الكلي اشرف واحكم

تعليقات

بعضها

الضابطة السادس في ان الكلي ليس بموجود في الخارج

بعضها غير فطرية يفتقر اليه من حيث هي وباعتبار هذه الحيثية خرجت التصديقات
الاولية المتوقفة على تصورات غير فطرية عن قسم غير النظري ودخلت في قسم
النظري لانها لم يفتقر الى الاكتساب من حيث هي تصديقات بل افتقرت اليه من
جهة التصورات اللازمة لها ولهذا لا يتوقف الحكم فيها بعد تصور طرفيها على شيء
اخر فالنظري اي البديهي من التصورات ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على
طلب وكسب كتصور النور والظلمة ونحوهما ومن التصديقات ما يكون تصور
طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من
الجزء وغير النظري اي الكسبي من التصورات ما يتوقف حصوله في العقل على طلب
وكسب كتصور الملك والجن ومن التصديقات ما لا يكفي تصور طرفيه في جزم
العقل بالنسبة بينهما بل يحتاج الى دليل كقولنا العالم حادث او قديم والمجهول
اذا لم يكفه التنبيه والاخطار بالبال كما في كثير من البديهيات التي يشتمل عليها هذا
الفن على ما صرح به في التلويحات حيث قال ومن الضروريات ما ينبه عليها دون
الحاجة الى معلوم والة وكثير من هذا العلم هكذا ويبتنى عليه غيره فلا يحوج الى قانون
اخر لئلا يتسلسل وليس مما يتوصل اليه بالمشاهدة الحقة التي للحكماء العظام كمعرفة النفوس
والعقول والانوار المجردة الحاصلة بالتوصل الى مشاهدتها بطريق الرياضات
والمجاهدات دون سبيل الفكر والمقالات اذ لا يكشف المقال عنها غير الخيال
واذا لم يكفه التنبيه وليس مما يشاهد فلابد من اقتناصه بالفكر وهو ترتيب
امور معلومة متناسبة ترتيبا خاصا يتادى منها الى المجهول اذ ليس كل معلوم
يوصل الى اي مجهول كان بل لكل مجهول معلومات مناسبة هي الموصلة اليه دون

[illegible]

[illegible]

(٥١) غيره ورد بان حصول تلك القوة لكل فرد ممكن بالذات فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه على نظر وكسب

او معنى التوقف ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد امر واجاب بعض المحققين بانا لا نسلم ان معنى التوقف ما ذكرتم فانهم جوزوا تعدد

[illegible]

فيه ثم قال والحق في الجواب ان يقال لا نسلم امكان حصول ذلك العلم المخصوص بغير الكسب فان العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس المتشخص فعلم من هذا المقام ان البداهة والكسب تختلف باختلاف الاشخاص والاطوار كما تختلف باختلاف الاشخاص والاوقات فانه فيه تعليقات

ماعداها فليست المعلومات المناسبة توصل الى المجهول كيف كانت بل لا بدّ لها ٥٢

من ترتيب خاص هو الموصل لا غير ولهذا لم يكتف بقوله لا بدّ له اى لذلك المجهول

من معلومات موصلة اليه بل زاد فيه بقوله ذات ترتيب موصل اليه اى الى

المجهول منتهية اى من معلومات منتهية في التبيّن الى النظريات والا لزم الدور

ان انتهى المعلومات الموصلة الى المجهول في التبيّن اليه والتسلسل ان لم ينته وانما كان

لزوم الدور و بطلانه ظاهرًا الامتناع توقف الشيء على نفسه اعرض عن بيان لزوم الدور

الى بيان لزوم التسلسل وقال اذ لا يتوقف كل مطلوب للانسان على حصول ما لا

يتناهى قبله ولا يحصل له اول علم مكتسب قط لتوقفه على ما هو حصول ما لا يتناهى

في الذهن وهو محال لحصول العلم الكسبية لنا ولان المعلوم تنزل من الفكر منزلة

المادة والترتيب منزلة الصورة فصلاح الفكر يكون بصلاحهما وفساده بفسادهما

او فساد احدهما ولان كلا من المادة والصورة منه تام وناقص وباطل يشبه التام

كما سنبين ان شاء الله تعالى والفطرة البشرية لا تفي بالتمييز بين هذه الاحوال والالما

خالفت العقلاء بعضهم بعضا ولا الشخص الواحد نفسه في وقتين الامر ايد بروح

بروح قدسية تريه الاشياء كما هي فاحتيج الى آلة مميزة عن الصواب للخطاء هي المنطق فهو علم

يتعلم فيه اصناف ترتيب الانتقال الموصل عما يقع فيه ذلك مستقيما وما لا يقع

فيه **الضابط السابع في التعريف** وشرايطه وتعريفه هو ان الشيء اذا لم

لمن لا يعرف ذاته هيئا تاما يمكن لمن لا يعرف الشيء الا لمن يعرفه والا لكان تحصيلا للحاصل

ولان معرفة الشيء ما يكون اعنى قولا يكون معرفة سببا لمعرفة ذلك الشيء او لتميزه

عن كل ما عداه فينبغي ان يكون التعريف بامر ولا بامر واحد كما ذهب اليه المتأخرون

قوله فاحتيج الى آلة او قيل عليه البيان المذكور انما ... الاحتياج الى معرفة الطرق الفكرية ومواردها

على الوجه

الجزئى لا على الوجه الكلى

فقد ثبت الاحتياج الى الاعم

من المنطق لا اليه فلا يتم التقريب واجيب

عنه بان وقوع الخطاء بالفعل انما يستلزم عدم مراعاة

جميع الطرق الموصلة ومواردها ومعلوم ان اليقيني لا يحصل

المقصود مما من فكر الا ويمكن الخطاء في مواده او صوره الا

العلوم المتسعة لبعض المنطقيات ولهذا الاكتفا

الى قانون آخر وفيه بحث وهو انه اذا

كانت العصمة محتاجة الى جميع

المسائل فكان حصول

المقصود مستحيلا

والمسائل انما يظهر بتلاحق الافكار في مرور الادوار ... واجيب

عنه بان معنى التوقف كما ترجع في الحقيقة الى المعنى

المصحح للفاء ويكفى في حصوله الاحتياج الى المنطق بالنسبة

الى بعض من ابعاض المسائل شيئا ما هو بمنزلة الدعامة

فجميع التصديقات غير مقدورة اما الاول فلان طالبها ان كان عارفا بها استحال

طلبها لكونه تحصيلا للحاصل وان كان غير عارف بها فكذلك لكون الطلب

الضابط السابع في التعريف وشرائطه

من كون الناطق حدًّا ناقصًا والضاحك رسمًا ناقصًا لان تصور المجهول انما يحصل بالفكر وهو ترتيب امور لا امر واحد ولان المفرد لا يعرف لان تصوره ان لم يستلزم تصور المطلوب ويستلزم ولم يكن معلومًا لم يكن معرفًا وان كان معلومًا كان المطلوب معلومًا لعدم تخلفه عنه في المعلومية فلا طلب ولا كسب ولا يتأتى هذا في المركب لجواز كون التركيب مجهولًا ولان الفصل او الخاصة لا يدل على المطلوب بالمطابقة والا كان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو مشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من الملزوم الى اللازم وتلك القرينة ان صرحت بها اقتضت لفظًا اخر فان انها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئًا واحدًا ولان انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحد والرسم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تأليف مفرد بما لا غير فهي لا تكون الا مؤلفة وهذا الوجه قريب من الاول ولان القول بان المعرف من الاقوال الشارحة يناقض القول بجواز كونه مفردًا وكذا القول بان الفصل حد والخاصة رسم القول بانهما موصلان بعيدان واذا استحال ان يكون التعريف بامر فيجب ان يكون بامور مختصة اي تختص تلك الامور بذلك الشيء باحد وجوه ثلثة فان غير المختص بالشيء يمتنع تعريفه به ا التخصيص الاحاد وهو ان يكون كل واحد من تلك الامور التي هي اجزاء المعرف مختصًا بالشيء كقولنا في تعريف الانسان انه ناطق ضاحك كاتب متفكر وهو رسم ناقص لخلوه عن الجنس او تخصيص البعض وهو ان يكون بعض اجزاء المعرف مختصًا بالمعرف دون البعض فان كان غير المختص جنسًا قريبًا والمختص اما فصل او خاصة كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق او ضاحك

مصدر نفس ما ذكرناه فسادا ذكره في
الكتاب النظريات التصديقية
من البديهيات ولان
الاصل اذا بطل كان
ما يبتنى
عليه باطلا ايضا تعليقات

فهو

٤٢ ﻫ فهو حدّ تام او رسم تام وان كان جنسا بعيدا كقولنا انّه جوهر ناطق او ضاحك
كان حدّا ناقصا او رسما كذلك وكذا ان كان عرضا عامّا كما اذا بدّلنا الماشي بالجوهر
وقلنا انّه ماش ناطق او ضاحك او للاجتماع وهو ان يكون التعريف بامور لا يختص
احادها الشئ ولا بعضها بل يختص للاجتماع وهو ان يختص مجموعها بالشئ دون
شئ من اجزائه ويسمّى الخاصة المركبة لانّ اختصاصه انّما حصل بالتركيب كقولنا
في تعريف الخفاش انّه طاير ولود فانّ كلاًّ منهما اعمّ منه والمجموع مختص به وهو
ايضا رسم ناقص والتعريف لا بدّ وان يكون باظهر من الشئ سواء كان تعريفا
حدّيا او رسميا لانّ معرفته سبب لمعرفته لا بمثله اي لا بما يساويه في الظهور
والخفاء يعني في المعرفة والجهالة وما يكون اخفى منه اي ولا بما يكون اخفى من
الشئ ويكون لا يعرف الا بما عرف به اي ولا بما يكون لا يعرفها الا بالمعرف فقول
القايل في تعريف الاب انّه الذي له ابن غير صحيح فانّهما متساويان في المعرفة والجهالة
من عرف احدهما عرف الاخر لانّ المتضايفين انّما يعلمان معا ومن شرط ما يعرف
به الشئ ان يكون معلوما قبله لوجوب تقدّم العلة على المعلول مع انّ معرفته
سبب لمعرفته لا معه كما في المثال وفي اكثر النسخ قبل الشئ لا مع الشئ او قال وفي
اكثر النسخ او يقال وكلاهما يحتاج الى تاويل ليصحّ العطف على قوله وقول القائل
اذ لا يصحّ عطف الفعل على الاسم الا بتاويل النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس
والنفس اخفى من النار وهذا مثال لتعريف الشئ بالاخفى وهو ظاهر وكذا
قولهم انّ الشمس كوكب يطلع نهارا اي غير صحيح لانه تعريف الشئ بما لا يعرف
الا به ولكن بمرتبة واحدة اذ النهار لا يعرف الا بالشمس ولهذا قال والنهار

قال في الرسوم وما كان منها يفهم نحو تخصيص الشئ وتساوي
المفهوم عن اسم الشئ كان ذلك رسما كاملا وما
كان منها اعم او اخص كان ذلك الرسم رسما ناقصا
هذا كلامه ولم يذكر في الحد الاخص لعدم امكانه
وذلك لان الاخص من عوارض الاعم سواء
كان نوعا او فصلا مقسما او خاصة
لنوع منه والتعريف
بالعرض
لا يكون حدا البتة تعليقات

الضابط التاسع في التعريف

٥٥ لا يعرف الا بزمان طلوع الشمس وقد يكون بمراتب كقولهم الاثنان هو الزوج الاول
والزوج هو المنقسم بمتساويين والمتساويان هما اللذان لا يزيد احدهما على الآخر
اثنان وانما اخر التعريف بالاخفى عن التعريف بالمساوي لانه ادخل في الخطاء لان
المعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فاول مراتب الفساد في التعريف ان يكون بالمساوي
ثم بالاخفى ثم بنفسه كقولهم الزمان هو مدة الحركة لان الاخفى ربما كان اعرف من
بعض الوجوه او بالنسبة الى بعض الناس ولا كذلك نفس الشيء ثم بما لا يعرف الا به
لان تعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم بالشيء على العلم به بمرتبة واحدة وبما لا يعرف
الا به يقتضي تقدمه بمرتبتين كما في الدور الظاهر ومثاله تعريف الشمس وبمراتب
كما في الدور الخفي وقد يشتبه من الظاهر واردى في الحقيقة منه لكثرة المراتب في
تقدم الشيء على نفسه (الحقيقة) وليس تعريفه بمجرد تبديل اللفظ اي وليس تعريف الشيء
عبارة عن تبديل اللفظ بلفظ اشهر منه كما تقول لمن يعرف الخمر دون العقار وليال
ما العقار (الخمر) انه الخمر فان تبديل اللفظ بلفظ انما ينفع لمن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى
اللفظ وهو انما ينتفع به في معرفة اللغات ومعاني الالفاظ لا في معرفة الحقايق و
الاضافيات ينبغي ان يوخذ في حدودها السبب الموقع للاضافة لانه لما امتنع
تعريف احد المتضايفين بالآخر لان العلم بهما معا لتساويهما في المعرفة والجهالة مع وجوب
تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرف وجب اخذهما مجردين عن الاضافة (وتعريف) كل واحد
منهما بالسبب الموقع للاضافة ليتحصلا معا في العقل ثم يخص البيان بالذي يراد
تعريفه منهما فينتصب (فينصب) حدا له من غير لزوم دور ولا تعريف بالمساوي كقولنا في
تعريف الاب انه حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك اي من حيث

ومثال تعريف الاثنين بالزوج
الدور الخفي

تولد

تولد آخر من نوعه من نطفته فالحيوان احدى الذاتين المتضايفتين وهو الاب و الذات المضافة الاخرى التي من نوعه هي الابن وقد اخذنا عاريتين عن الاضافة وتولد الآخر من نطفته هو السبب الموقع للاضافة ويجب تكرار هذا السبب و ان نهى التكرار في الحدود والا لامكن صدقه على الذات الموصوفة بالابوة لا من جهة صفة الابوة لكن المقصود تحديد الذات مع تلك الصفة وبهذا التكرار اختص البيان بالاب من غير ان يكون فيه تشبث بالابن او حوالة يتوقف عليه والمشتقات يؤخذ ما منه الاشتقاق مع امر ما في حدها على حسب مواضع الاشتقاق كقولنا في تعريف الاسود انه شيء ما قام به السواد وانما ذكرها عقيب الاضافيات ليعلم انها ايضا انما يجب التكرار في حدودها للاحتراز لان الذات الموصوفة بالسواد لها اعتباران الاول اخذها مع صفة السواد والثاني اخذها مجردة عنها لكن المعرف هو الاول دون الثاني ولما كان قولنا شيء ما قام به السواد يحتمل المعنيين وجب التقييد بقولنا من حيث هو كذلك ليخرج المعنى الثاني ويبقى المعنى الاول الذي هو المقصود بالتعريف **فصل** في بيان ان الوفاء باعطاء الحدود الحقيقية حقوقها صعب جدا لجواز الاخلال بذاتي لم يطلع عليه ولكثرة ما يقع فيها من اغاليط الحدية بخلاف الحد المفهومي اذ لا صعوبة فيه مع انه ينتفع به في العلوم نفعا لا يقصر عن الذي يجب بالمهية والحقيقة وتقريره انه اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدال على مهية الشيء حدا وذلك يمنع ان يدخل في الحدود خارج عنه او يخرج عنه ذاتي اذ الحد في اللغة المنع وكانه يشير به الى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا رحمه الله حيث ذكر في الاشارات ان الحد قول دال على مهية الشيء اي هو لفظ

قوله ره حقوقها صعب جدا اه قال الشيخ الرئيس في رسالة الحدود سئلوني ان املي عليهم حدود الاشياء يطالبوني بتحديدها فاستعفيت من ذلك علما بانه كالامر المتعذر على البشر

مركّب يدلّ عليها مطابقة فبالقول خرج اللفظ المفرد لانه يتفع به في المباحث
اللفظية دون المعنوية وبالدالّ بالمطابقة الدالّ بالتضمن والالتزام ومنه يعلم
انّ وقوع اسم الحد على التام والناقص بالاشتراك لان التام يدلّ على الماهية مطابقة
والناقص بالالتزام وعلى الحدود الناقصة بالتشكيك اذ الناقص المكثّر الاجزاء
اولى بهذا الاسم من قليل الاجزاء ولانّ الحقايق منها اصلية وهي التي يتقوم وجود
جزءها العام بجزءها الخاص ومنها غير اصلية وهي ما لا يكون كذلك كماهية مركبة
من امرين او امور متساوية لها مثلا وتركيب الحد في الاصلية من الذاتيات اي من
الجنس الذي هو جامع للقومات المشتركة والفصل الذي هو جامع للقومات
المميزة وفي غير الاصلية من غيرها وهي الامور الداخلة في حقيقته لا ان الحد لا
يتركب الا من الجنس والفصل على ما توهم بعضهم في مثل هذا الموضع وحكم ان كل الحقايق
مركبة منهما وليس الامر كذا لان هذا الحكم مختص بالحقايق الاصلية اشار الى القسمين
وقال ويكون اي الحد دالا على الذاتيات اي كما في الحقايق الاصلية والامور
الداخلة في حقيقته اي حقيقة الشيء كما في الحقايق الغير الاصلية ولا يكون الا واحدا
لان جميع اجزاء الشيء واحد سواء يقوم وجود جزءها العام بالخاص او لا ولا يحتمل
الزيادة والنقصان كما في الحد الناقص وتعريف اي واصطلح على تسمية تعريف الحقيقة
بالعوارض من الخارجيات رسما لتركبه مما يدل على آثار الشيء وعوارضه اذ الرسم
هو الاثر وفي بعض النسخ وتعريف الحقيقة بالخارجيات رسما وفي كثير من النسخ
ومعرف الحقيقة من الخارجيات رسما وهذا اولى من الاول اذ فيه تكرار وخال عن
الفائدة اذ العوارض لا تكون الا خارجية ومن الثاني اذ لفظ الخارجيات ليست

على ما ينبغي بل الاصوب الخارجيات والكل متقارب اذ البحث لفظي والمقصود واضح واعلم ان الجسم مثلا اذا اثبت له مثبت كالمعلم الاول واتباعه من المشائين جزءا كالهيولى والصورة البسيطتين الغير المحسوستين لذهابهم الى ان كل جسم طبيعي مركب منهما يثبته بعض الناس اي من المتكلمين وغيرهم وينكره بعضهم وفي بعض النسخ ينكره بعض الناس اي من المتكلمين الذاهبين الى ان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى ومن القدماء القائلين بان الجسم هو نفس المقدار الثابت الغير المتغير كما ستعرف ذلك الجزء يعني في الفصل الثالث من المقالة الثالثة فالجمهور لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمى اي الجسم لتعقل الجسم دون ذلك الجزء الغير المحسوس بل لا يكون الاسم اي اسم الجنس عند الجمهور موضوعا الا لمجموع لوازم تصوروه اي الا لمجموع لوازم محسوسة للجسم ادركوها من طريق الحس ثم ان كل واحد من الماء مثلا او الهواء اذا اثبت ان له اجزاء غير محسوسة ينكرها بعض الناس كالاوايل من القدماء والمتكلمين من المتاخرين فتلك الاجزاء عندهم اما اي الهيولى والصورة عند المنكر لا مدخل لها فيما يفهمون منه اي من ذلك الجسم لانهم يفهمونه دون تلك الاجزاء وكل حقيقة جرمية اي من المركبات اذ كان الجسم احد اجزائها وحاله اي وحال الجسم والواو للحال وتقديره والحال ان حال الجسم كما سبق اي من كونه موضوعا لامور ظاهرة عند الجمهور فما تصور الناس منها اي من تلك الحقيقة الجرمية الا امورا ظاهرة عندهم هي المقصود بالتسمية للواضع فاذا كان حال المحسوسات اي في تعريفها بالذاتيات والاجزاء الغير المحسوسة على ما هو طريقة المشائين كذا اي في الصعوبة وعدم حصول اليقين

والصورة العقليتين ونسبة الاجزاء الوجودية الى الاجزاء المهية

اي بحسب القصد

نسبة العوارض الى الذاتيات

وفي المركب الخارجي كالحيوان المركب مهيته من جنس هو مفهوم الجسم النامي وفصل وهو الحساس ووجوده من مادة وصورة كالبدن والنفس ونسبة مادته اي بدنه الى جنسه وهو الجسم النامي نسبة

لذاته واحد منها جنس له لانه الذاتي المختص انما النزاع في

كون جزئين الذاتيين اما موجودان بوجود واحد كما هو راي الرواقيين او بوجودين اثنين

كما في المهيات المركبة كما هو مذهب

المشائين او هما موجودات

كثيرة يكون مادتها

ماين

صور بها كما في العدد هو مذهب المتكلمين وهذه الاشيا

كلها خارجة عن بيان مهية الجسم بانه ...

الخارجي الذي هو من عوارض مهية الجسم بما هو جسم فالمهية

معلومة للكل والوجود مجهول للبعض وكذا الكلام في

تعريفات الانواع الجسمانية كالماء والهواء وغيرها

فكيف حال ما لا يحس شيء منه اصلا اي من الجواهر العقلية والنفسية يعني
يكون تعريفها بالحد على ما يذكره المشاؤن اصعب ثم ان الانسان اذا كان له شيء به
تحققت انسانيته وهو نفسه الناطقة وهو اي ذلك الشيء اعني حده المذكور
مجهول للعامة والخاصة من المشائين حيث جعلوا حده الحيوان الناطق لان الحيوان
غير معلوم لانه حقيقة مركبة احد اجزائها الجسم وما شابه ذلك لا نعلم منه حقيقة
بل انما يعلم منه امور ظاهرة كما تقدم بيانه واستعداد النطق عرضي تابع للحقيقة
للحقيقة الانسانية والنفس التي هي مبدأ هذه الاشياء لا تعلم الا باللوازم والعوارض
لكونها غير محسوسة ولا اقرب الى الانسان من نفسه وحاله كذا اي في امتناع معرفة
نفسه بطريق المشائين فكيف يكون حال غيره اي من الجواهر العقلية التي لا تعلق
لشيء اصلا ولا تحس بمعنى يكون لا محالة معرفتها بتلك الطريقة في غاية الصعوبة على
انا نذكر فيها اي في هذا البحث ما يجب اي في الفصل الثالث من المقالة الثالثة

قاعدة اشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات وتقريره انه سلم

المشاؤن ان الشيء يذكر في حده اي التام الذاتي العام والخاص فالذاتي العام
الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر كالحيوان مثلا للحقيقة الكلية التي يفسر بها جواب
ما هو كالانسانية والفرسية وغيرها اسموا الجنس اي القريب لتلك الحقيقة ولهذا
قيد بقوله الذي ليس بجزء لذاتي عام آخر ليخرج الجنس البعيد كالجسم مثلا فانه و
ان كان ذاتيا عاما للحقيقة اي للنوع لكنه جزء لذاتي عام آخر لها وهو الحيوان والذاتي
الخاص بالشيء سموه فصلا وظنوا انه لا نظر في التعريف غير هذا اي والجنس القريب
والفصل نظم في التعريف اي في تعريفه ونظم وترتيب صناعي غير هذا المذكور

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

اذ لا نظم له فقد ذكرناه في مواضع اخرى من كتبنا ولشهرتهما وهو ان الجنس كلي كذا وكذا او الفصل كلي كذا وكذا تركناه وما ذكرناه ثم ان سلموا ان المجهول لا يوصل اليه الا من المعلوم اي السابق عليه فالذاتي الخاص للشيء ليس بمعهود لمن يجهله في موضع آخر اي لمن لم يعرفه في موضع آخر لعدم وجدانه اياه في غيره فانه ان عهد في غيره وبذلك عرفه لا يكون خاصا به وقد فرضناه خاصا به هذا خلف واذا كان خاصا به وليس بظاهر للحس وليس بمعهود فيكون مجهولا معه اي مع الشيء فلا يصح تعريفه به لوجوب تقدم العلم بالمعرف على العلم بالمعرَّف فاذا عرف ذلك الخاص ايضا ان عرف بالامور العامة اي الداخلة فيه وفي غيره او الصادقة عليه وعلى غيره دون ما يختص به فلا يكون تعريفا له الوجودها في غيره وامتناع كون المشترك مميزا والجزء الخاص حاله كما سبق وفي اكثر النسخ على ما سبق اي في كونه ليس بظاهر للحس ولا معلوم بوجه ما فيكون مجهولا معه فليس العود اي في التعريف والمعرفة الا الى امور محسوسة اي ظاهرة للحس او ظاهرة من طريق آخر اي ظاهرة للعقل بطريق المشاهدة والكشف وتلك الامور الظاهرة للحس او العقل انما تصلح للتعريف ان كان يخص الشيء اي الذي يريد تعريفه جملتها اي جملة تلك الامور الظاهرة بالاجتماع كما تقدم مشروحا وستعلم كنه هذا فيما بعد يعني في الفصل الثالث من المقالة الثالثة وحاصل ما ذكرها هنالك ان التعريف انما يمكن للحقائق المركبة من الحقائق البسيطة لمن تصور الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع ما ثم من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يامن وجود ذاتي آخر غفل عنه وللمسترشد او المنازع ان يطالبه بذلك وليس للمعرف حينئذ ان يقول

قوله وهو ان الجنس كلي كذا وكذا اي كلي مقول على مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو ... بحذف لفظ الكلي في هذا التعريف و الاولى ايراده لان لفظ المقول على كثيرين غير ... عنه اذ الكلي جنس للجنس وذكر الجنس واجب في ...

لها افراد واصلا ليست اجناسا لشيء فلا باس بجزء جهاتها من هنا يتضح ان المنحصر في الخمسة هو الكليات التي هي افراد بحسب نفس الامر لا الفرضيات وانما قلنا الاولى ايراده ولم نقل الواجب لظهور المراد وذلك لانه حيث يورد التعريف عقيب ذكر الكلي وتقسيمه على الخمسة فيظهر ان كلا من الخمسة فرد منه اولا ته ... او حده ان نقض ايرادا هذا حاصل ما ذكره بعض ... المحققين تعليقات

الضابط الثالث فى تعريف وشرائطه

لو كانت صفة اخرى لاطّلعت عليها اذ كثير من الصفات اى من صفات الاشياء غير ظاهرة اى لنا فانّ معارف الانسان قليلة جدّا واكثر الاشياء مجهولة عندنا ولا يكفى ان يقال لو كان لها ذاتى اخر ما عرفنا الماهيّة دون نفى التالى وهو معرفتنا الماهية ممنوع والى هذا اشار بقوله فيقال انّما يكون الحقيقة عرفت اذا عرف جميع ذاتياتها فاذا انقدح جواز ذاتى اخر لم يدرك معرفة الحقيقة متيقنة بل كانت مشكوكة والحقيقة مجهولة فتبيّن انّ الاتيان على الحدّ كما التزمه المشّاؤن اى من تركيبه من الجنس والفصل القريبين غير ممكن للانسان لجواز الاخلال بذاتى لم يعرف فالصعوبة تميز الاجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة ولهذا عدلوا فى اكثر المواضع عن الحدّ لصعوبته بالسبب المذكور الى الرسوم المؤلفة من الخواص وصاحبهم اى وصاحب المشّائين هو ارسطوطاليس اعترف بصعوبة ذلك فاذن ليس عندنا الا تعريفات بامور تخصّ بالاجتماع كقولنا فى تعريف الانسان انّه المنتصب القامة البادى البشرة العريض الاظفار لانّ كلّا منهما وان جاز وجوده فى غيره لكن المجموع يختصّ به دون غيره ممّا نعرفه من الماهيات وبه يتحصّل تميزه عنها ولا يقدح فيه جواز كون المجموع فى ماهية اخرى لم نعرفها ولا يخفى انّ هذه الصعوبة انّما هى فى الحدّ بحسب الحقيقة والماهية لا بحسب المفهوم والعناية فانّه اذا عبّر بالانسان الحيوان الضاحك المنتصب القامة البادى البشرة كان حدّا تامّا لا يمنع عن الاصطلاح عليه ولا يجوز تبديله بان يقال هو حيوان ناطق عريض الاظفار فانّ كلّ واحد ممّا ذكر فى الاوّل ذاتى بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحدّ ولا الزيادة ولا النقصان منها وهذا ليس

المقالة الاولى في المعارف والتعريف

حاشية في اسم القسمة والتركيب في توفية الحدود منها ان افلاطون يرى ان توفية الحدود انما يمكن بطريق القسمة وان ارسطاطاليس يرى انها انما يكون بطريق

رسم لانه باللوازم والرسم يعرف ان هذا الاسم ليس لهذه المحمولات بل الامر
ينقل الذهن منها اليه بخلاف الحد فانه يعرف بحسب لغايته فان الاسم عنده لمجموع هذه المحمولات
التي كلها ذاتي بحسب المفهوم فالحد بحسب المفهوم مما بحسب الحقيقة وقد يتفع
مرتفعا لما يقرب مما هو بحسب الحقيقة وهذه يعني كلامه في المطارحات هذا
اخر كلامه فيما يتعلق بالتصورات واكتسابها بالقول الشارح المسمى بالتركيب التقييدي
المنقسم الى الحد والرسم والمثال وانما انحصر في الثلثة لان المعرف اما ان يتركب
من الجنس القريب والبعيد والفصل القريب ولا والاول هو الحد والثاني اما
ان يتركب من الجنس القريب والعرض العام والخاصة او من الخواص ولا والاول
هو الرسم والثاني هو المثال كما يقال في تعريف النفس انه شيء نسبته الى البدن
كنسبة الملك الى المدينة ولما فرغ منه شرع فيما يتعلق بالتصديقات المسماة
بالتركيب الخبري واكتسابها بالحجة المنقسمة الى القياس والاستقراء والتمثيل وانما
انحصرت اصناف الحجة فيها لان الحجة والمطلوب لاستلزام احدهما الاخر لا بد فيهما من
تناسب ما اما باشتمال احدهما على الاخر او بغير ذلك وما بالاشتمال ان كان
باشتمال الحجة على المطلوب فيسمى بالقياس فان القائس يجري حكم الكلي على الجزئي
فيناسب تقدير الشيء على مثال غيره الذي هو مفهوم القياس في اللغة كما يقال
قاس النعل بالنعل اي حاذاه وقدره به وان كان باشتمال المطلوب على الحجة فيسمى
بالاستقراء لتتبع الجزئيات فيه ماخوذ من تتبع القرى قرية فقرية بالخروج من واحدة
الى اخرى فالمستقرئ يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليحصل الكلي فالمطلوب وهو
الكلي مشتمل على الحجة وهي الجزئيات وبالغير الاشتمال لا بد فيه من شامل لهما يتناسبان

بينهما اللزوم له وان لم يعلم اختصاصه له
في اول الامر فانه
معرفة الشيء وان لم يحصل
الا بما يخصه لكن لا يجب ان يعلم
اولا الاختصاص اذ معرفة الشيء ما يعنيه
حصول صورة في العقل وصورة الشيء غير صورة

قوله والاول هو الحد فيه نظر لان الحد قد يكون مركبا
من غير الجنس والفصل فان من الاشياء ما
يكون حقيقته مركبة من امور متباينة فلا محالة يوجد
في حدودها تلك الامور وقد وقعت الاشارة
اليه في العبارة المنقولة عن الشيخ الرئيس في الحكمة
المشرقية والمصنف ايضا قد صرح به في مواضع
من كتبه فلا وجه للاختصاص بالجنس والفصل في
الحد اللهم الا ان يخص المطلوب بالماهية المحصلة

اسماء اراد بها مفهوماتها انما يشتمل بالضرورة على
موضوعاتها وما حققناها في انفسها فانما تكون
غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات
وان كانت من جهة انها
الوجود والاتحاد
مفهومات الملية دون مفهومات الوجود فما كانت منها
الماهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول ولا حدود
لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون
موضوعاتها والمشتمل على الموضوعات من التعريفات
انما هي رسومها لا الحدود لان التعلق بالشيء في الوجود
غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم

الضابط الاول في تعريف القضية والقياس

يتناسب او هو التمثيل وانما كانت اصنافا لا انواعا لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام كالبرهن الذي يذكر فيه المثال حشوا فقال

المقالة الثانية في الحجج ومباديها اي القضية واصنافها وهي يشتمل على ضوابط

الضابط الاول في رسم القضية

والقياس واصنافهما ولتقدم الجزء على الكل عرف القضية اولا ثم القياس فقال هو ان القضية قول يمكن ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فبالقول خرج المفردات التي هي التصورات لانها لا يتصف الى صواب او خطاء الا باعتبار مقارنة حكم ما وبالباقي خرجت المركبات الانشائية كالامر والنهي والاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ونحوها مما لا يحتمل الصدق والكذب الا بالعرض من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر فيكون خبرا بالقوة كما يقال تفضل بكذا ويراد اريد تفضلك واعلم ان هذا التعريف هو شرح اسم الخبر لا تعريف ماهيته اذ لو كان كذلك مع ان الصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر المطابق وغير المطابق لكونهما من الاعراض الذاتية للخبر كان تعريفا دوريا فلهذا عرف اسم الخبر بما يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب ليتعين معناه من بين سائر التراكيب وعرف الصدق والكذب بماهية الخبر من غير لزوم دور على ما ظن والقياس قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنه قول آخر فالقول جنس القياس ان كان مسموعا فالمسموع وان كان ذهنيا فالذهني وهو يقال على المسموع والذهني بالاشتراك او التشابه وبتاليفه من قضايا يخرج القضية الواحدة اللازم عنها لذاتها كعكسها وعكس نقيضها وغيرها من اللوازم قيل وفيه نظر فان القضية

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

القضية الواحدة من حيث هي واحدة لا يلزم عنها عكس ولا غيره فانا ما لم نقل
مثلا باللفظ او بالفكر هذه موجبة كلية وكل كذا ينعكس جزئيا لما لزم في الذهن
لها عكس وسياق بيان ان الحكم التصديقي لا يلزم من اقل من مقدمتين لكن المجامعة
في ذلك لا يجدي نفعا في العلوم ولا يخفى ان هذا النظر انما يستقيم اذا كان المراد باللزوم
البين لا ما هو اعم منه وانما قال من قضايا لا من مقدمات لئلا يكون التعريف دوريا
اذ المقدمة قضية جعلت جزء قياس وقال اذا سلمت ليدخل فيه القياس الكاذب المقدمات
نحو كل انسان حجر وكل حجر حيوان لانهما وان لم يكونا مسلمتين لكنهما بحيث اذا سلمتا
لزم عنهما لذاتهما قول آخر هو ان كل انسان حيوان ولو اشترط كونهما مسلمتين في نفس الامر
لما كان الحد جامعا لخروج [illegible] قياس الخلف ونحو ما ذكرنا عنه والمراد من اللزوم
ما هو اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وهو الشكل الاول وغير الكامل
وهو باقي الاشكال ويراد به اللزوم الاضطراري الذي لا يكون لخصوصية المادة و
فرق بين كون اللزوم ضروريا وبين كون اللازم كذلك والمراد الاول واحترز بقوله
لذاته عن امرين على ما نص عليه في التلويحات احدهما عن الاضرب العقيمة اذا صدق
ما يتوهم انه نتيجتها لخصوصية المادة صادقة كانت ام لا اما الاول فكقولنا كل انسان
حيوان وبعض الحيوان ناطق فانه يصدق مع ذلك على سبيل الاتفاق لا على سبيل
اللزوم كل انسان ناطق واما الثاني فكقولنا كل انسان فرس وبعض الفرس ناطق
فانه يصدق معه كل انسان ناطق وليس ذلك للمادة الصادقة لكونها كاذبة ولهذا
اختار ارباب العلوم الحقيقية التمثيل بالحروف دون المواد ليجمعوا في ذلك بين مرام
المثال لتسهيل فهم المعنى وتعرية الصور عن المواد التي ربما كانت موجبة للزيغ

قوله ره وقال اذا سلمت ليدخل فيه اه (١٤) ع
يعني ليس
يعتبر كونها مسلمة
في نفسها بل انها وان كانت
كاذبة منكرة وهي بحيث لو سلمت
لزم عنها غيرها دخلت فيه فان القياس
من حيث انه قياس مقسم شامل لما كانت
بحيث تستعمل البرهانية وغير البرهانية من الاقسام الاربعة
[illegible]
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو النقض بقياس
مركب من مقدمة او مقدمات ممكنة غير ضرورية
فكيف يلزم عنها قول آخر بالضرورة
والنتيجة تتبع اخس المقدمات
فالجواب ان
المراد
ان اللزوم ضروري لا ان اللازم ضروري فليتفطن

الضابط الاول في تعريف القضية والقياس

ابن كمال پاشا تعلق بقوله بمراده
قول الشارح ويسمى هذا القياس استثنائيا لان
القياس اما مشتمل على احد طرفي النتيجة بالقوة
الاقترانية او
لا الاول يسمى الثاني
استثنائيا والثاني اقترانيا
والاستثنائي ما يشتمل على احد
طرفي النتيجة بالقوة لا بالفعل لم يجز ان
يكون النتيجة هي بعينها احدى المقدمتين

عن الطريق مقتضية للعدول عن واجب التحقيق اذ ربما التفت الذهن الى ما يقتضيه
بعض تلك المواد لخصوصيته لا للصور المقترنة على ما بين من المثالين وثانيهما من
نتيجة تستنتج عن قياس لا ينتهي الى انتاجها الا لمقدمة اخرى لم تذكر مثل قولنا العالم
ليس بقديم اللازم عن قولنا العالم متغير وكل متغير محدث فان ذلك لا يستنتج من
هذا القول الا باضمار مقدمة اخرى وهي كل محدث ليس بقديم مضافة الى النتيجة
التي ينتجها القياس بالذات وهي العالم محدث فيكون ذلك القياس وان كان منتجا
بالذات لا انه باعتبار هذه النتيجة المخصوصة منتج بالعرض واحترز بقوله اخر عن صدق
احدى القضيتين عند صدق مجموعهما فان المجموع وان استلزم كل واحدة منهما ليس
قياسا بالنسبة الى شيء منهما بل بالنسبة الى القول المغاير لكل منهما ويراد به ما لم نسبته
مخصوصة الى اجزاء القياس الذي جعل اجزاؤه بالنسبة اليه هذه الاجزاء والا لكان
قولنا لا شيء من ج ب وبعض ب ا منتجا في اول الاشكال لبعض ا ليس ج مع حكمك بعقمه
بل انما يكون قياسا ما استلزم قولا بوضع او لازم بقياس به اجزاء القياس وبهذا يمتاز
الاشكال بعضها عن بعض فان قيل قولنا ان كان ا ب فج د لكن ا ب اعترفتم انه قياس
وهو منتج ج د وليس ذلك قولا اخر بل هو داخل في القياس وكذا كل قياس استثنائي
قلنا ان ادوات الاتصال والانفصال اخرجت امثال هذه حيث هي داخلة في القياس
عن الخبرية وصلوح التصديق والتكذيب فليست النتيجة من حيث هي قضية جزء
من قياس فلا استفاضة بها والقضية التي هي ابسط القضايا هي الحملية لانحلالها عند
حذف ادوات الربط الى مفردين لا الى قضيتين كما في الشرطيات وهي قضية حكم
فيها بان احد الشيئين هو الاخر او ليس مثل قولنا الانسان حيوان او ليس فالمحكوم
عليه

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

عليه يسمّى موضوعا والمحكوم به يسمّى محمولا وهو واضح لكن يجب ان يعلم انّا اذا قلنا الانسان حيوان فليس معناه انّ حقيقة الانسان حقيقة الحيوان والّا لكان عدم الفائدة لكونه حمل الشيء على نفسه ولا انّهما متغايران من كل وجه والّا لم يصدق على احدهما انّه الآخر لكن لا بدّ من الاتحاد من وجه فيكون معناه انّ الشيء الّذي يقال له انسان فهو بعينه يقال له حيوان فما به الاتحاد وهو المعبّر عنه بالشيء قد يكون هو الموضوع كما في المثال المذكور وقد يكون المحمول كقولنا الضاحك انسان وقد يكون شيئا ثالثا مغايرا لهما كقولنا الضاحك كاتب فانّ ما به الاتحاد هو الانسان والكتابة والضحك مضافان اليه وسمّيت السالبة حملية مع كون الحمل مرفوعا عنها على طريق المجاز وقد يحصل من القضيتين قضية واحدة بان يخرج كل واحد منهما عن كونها قضية ويربط بينهما فان كان الربط بلزوم يسمّى شرطية متصلة هذه التسمية اعني تسمية المتصلة بالشرطية مطابقة بحسب اللغة بخلاف تسمية المنفصلة بها وهو ظاهر كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وما قرن بحرف الشرط من جزئيها كان وكلّما واذا ما وحيثما وامثالها يسمّى المقدم وما قرن بحرف الجزاء وهو الفاء يسمّى التالي وان اردنا ان نحصل منها اعني من الشرطية قياسا ضممنا اليها قضية حملية لاستثناء عين المقدم ليلزم منه عين التالي كقولنا الشمس طالعة فيلزم ان يكون النهار موجودا او لاستثناء نقيض التالي لنقيض المتقدم كقولنا لكن ليس النهار موجودا فليست الشمس طالعة فانّه اذا وجد الملزوم فبالضرورة يكون اللازم قد وجد واذا ارتفع اللازم يكون الملزوم قد ارتفع والّا لم يكن اللزوم محققا ويسمّى هذا القياس استثنائيا وهو مركب من شرطية متصلة او منفصلة ومن قضية استثنائية حملية

ظاهر كلامه يشعر بانّ القياس الاستثنائي مركب من الشرطية والحملية

٤٧ المحمول ثابتة لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد في الوجود وهو المسمى بالحمل المتعارف الاول لكونه اولى بالصدق والكذب واما ان يعني به ان الموضوع متحد بالمحمول فانا دوجود الاتحاد

ان كانت الشرطية متصلة مركبة من حمليتين او شرطيتين ان كانت مركبة من شرطيتين
او من شرطية وحملية وهي وضع لاحد جزئي الشرطية او رفع له فيلزم وضع الطرف
الاخر او رفعه واستثناء الوضع او الرفع يجري مجرى الحد الاوسط من الاقترانيات
لتكرره تارة حال الكونه جزء من الشرطية وتارة حال الكونه يستثنى ويشترط فيه ايجاب
الشرطية والا يحصل الاختلاف الموجب للعقم ولزومية المتصلة اذ الاتفاقية لا تنتج
فان استثناء نقيض التالي غير ممكن لاجتماع الجزئين على الصدق وعدم الاتصال
بين نقيضي الجزئين واستثناء عين المقدم وان انتج لكنه لا يتوقف على العلم بالوضع
الاتصال فان استثناء العين لا يفيد علما وكلية المقدمة الشرطية او الاستثنائية بان
يق لكنه كذا دايما وفي جميع الاحوال او ليس كذا دايما وفي جميع الاحوال ان لم يكن وقت
الاتصال او الانفصال وقت الاستثناء والا لجاز ان يكون حال اللزوم والعناد
مغاير الحال الاستثناء فلا يحصل الانتاج ولا يستثنى نقيض المقدم ولا عين التالي اذ
قد يكون التالي اعم من المقدم كقولنا ان كان هذا سوادا فهو لون فلا يلزم من رفع
الاخص وكذبه كقولنا لكن ليس بسواد رفع الاعم وكذبه وهو انه ليس بلون لجواز
ان يكون لونا اخر غير السواد ولا من وضع الاعم وصدقه كقولنا لكنه لون
وضع الاخص وصدقه وهو انه سواد لجواز ان يكون لونا اخر بل انما يلزم من وضع
الاخص وصدقه كقولنا لكنه سواد وضع الاعم وصدقه وهو انه لون ومن
رفع الاعم وكذبه كقولنا ليس بلون رفع الاخص وكذبه وهو انه ليس بسواد وهو
في غاية الوضوح وان كان الربط بين الجملتين بعناد ويسمى شرطية منفصلة كقولنا
هذا العدد اما زوج واما فرد ويجوز ان يكون اجزاؤها اكثر من اثنين سواء كا

متناهية كقولنا هذا الشكل اما ان يكون مثلثا او مربعا او مخمسا وهكذا الى غير النهاية ولان المنفصلة قضية حكم فيها بالمنافاة بين قضيتين فان كانت في طرف الثبوت فقط كقولنا هذا الشئ اما شجر او حجر فتسمى مانعة الجمع وهي مركبة من قضية وما هو اخص من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق فان صدق الشئ مع الاخص يستلزم صدقه مع الاعم الذى هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الصدق وانه مح ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب اما الجواز فكذب الاخص مع صدق الاعم واما لانه لو امتنع لكان كذب كل مستلزما لعين الاخر فلا يكون كل اخص من نقيض الاخر والمقدر خلافه وان كانت في طرف الانتفاء فقط كقولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق فتسمى مانعة الخلو وهي مركبة من قضية وما هو اعم من نقيضها ولهذا يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب فان كذب الشئ مع الاعم يستلزم كذبه مع الاخص الذى هو النقيض فيلزم اجتماع النقيضين على الكذب وهو مح ولا يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق اما الجواز فصدق الاعم مع كذب الاخص واما لانه لو امتنع لكان كلما صدق احدهما كذب الاخر مع ان كل واحد اعم من نقيض الاخر فيكون العام مستلزما للخاص وهو مح وان كانت في طرفي الثبوت والانتفاء فتسمى حقيقية وهي مركبة من قضيتين احدهما نقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او لا او مساوية لنقيض الاخرى كقولنا هذا العدد اما زوج او فرد فان الفرد مساو لنقيض الزوج وكذا كل جزء من كثير الاجزاء مساو لنقيض الباقية فان الجنس مساو لنقيض الاربعة الباقية وقس الباقي عليه واعلم ان الحقيقية ان اشترط فيها استحالة الجمع بين اجزائها والخلو عن جميعها كما ذهب اليه الاكثرون ويشعر به لفظ المص جاز تركيبها من ثلثة اجزاء فصاعدا وان اشترط استحالة الجمع والخلو

الفصل الاول في تعريف القضية والقسمة

بين اى جزئين كانا امتنع تركبها من ثلثة اجزاء لاستلزام الثالث الخلو عن الاخرين
فلا يكون بينهما امتناع الخلو والمقدّر خلافه والحقيقة هي التى لا يمكن اجتماع اجزائها
ولا الخلو عن اجزائها كما تقدم مشروحا وان اريد ان يجعل منها اى من الحقيقة قياسا
يستثنى فيها عين ما يتفق كقولنا الكنه زوج او فرد او جنس فيلزم نقيض ما بقى
كقولنا فليس بفرد او فليس بزوج او فليس احد الاربعة الباقية او نقيض ما يتفق
اى ويستثنى نقيض ما يستثنى نقيض ما يتفق كقولنا الكنه ليس بزوج او ليس بفرد
فيلزم عين ما بقى كقولنا فهو فرد او فهو زوج وان كانت ذات اجزاء كثيرة و
استثنى نقيض واحد كقولنا الكنه ليس بجنس فيبقى منفصلة فى الباقى كقولنا فهو
اما نوع او فصل او خاصة او عرض عام وقد تركب منفصلة من متصلتين كقولهم
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما كانت الشمس غاربة فالليل
موجود وقد يتركب منهما منفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود والتصرفات فيه اى في
تركيب كل من المتصلة والمنفصلة كثيرة وهى خمسة عشر لان القضيتين اما ان يكونا
حمليتين او متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة
ومنفصلة ولكل شرطية ستة اقسام لكن لما كان المقدم فى المتصلة متميزا عن التالى
بالطبع كما هو فى الوضع لجواز ان يكون التالى اعم من المقدم واستلزام المقدم اياه دون
العكس كان فى طبع المقدم ان يكون ملزوما خاصا او مساويا وفى طبع التالى ان يكون
لازما عاما او مساويا ولذلك ينقسم كل واحد من الاقسام الثلثة الاخيرة فى المتصلات
الى قسمين اذ المركب من حملية ومتصلة قد يكون المقدم فيه الحملية وقد يكون المتصلة

فالثلاثة الاولى كالمركب من الحمليتين او متصلتين او منفصلتين والثلاثة الاخرى كالمركب من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة

عكسها كعكسه واما امثلة المنفصلة وهى من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون اذا كانت الشمس غاربة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

وكذا المركب من حلية ومنفصلة ومن متصلة ومنفصلة فاقسام المتصلات تسعة واقسام المنفصلات ستة وهذا على تقدير ان لا يزيد اجزاء المنفصلة على اثنين فان زادت تضاعفت اقسامها ولو اعتبر في التقسيم السلب والايجاب والكلية والجزئية والعدول والتحصيل وغيرها انجرت الاقسام لا الى نهاية وامثلتها لا يخفى على الفطن كما قال ومن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون اى قانون تركيبها واعلم ان الشرطيات يصح قلبها الى الحمليات بان يصرح باللزوم او العناد فيقول طلوع الشمس ملزوم وجود النهار او يعانده الليل فكان الشرطيات محرفة عن الحمليات اى كل شرطية فى تقدير حملية حذف عنها التصريح باللزوم والعناد وجعلت متصلة ومنفصلة باداتها وهو ظاهر ولا اثر لا بتغيير جعل الشرطية حملية وبتحصيل جزئيها الاحوال خارجية مصنفة لا منوعة جعلت الحملية والشرطيات اصنافا لا انواعا

الضابط الثاني

فى حصر القضايا واهمالها وايجابها وسلبها ونحو ذلك فنشرع اولا فى الشرطية وقال هو ان الشرطية اذا قيل فيها اذا كان هو كان او اما واما فيصلح ان يكون اى الحكم باللزوم والعناد دائما اى فى جميع الاوقات والاوضاع حتى يكون محصورا كليا او فى بعض الاوقات حتى يكون محصورا جزئيا فتعين اى ذلك الحكم انه فى كل الاوقات او بعضها والا يكون مهملا مغلطا وفى الحملية اذا قيل الانسان حيوان فتعين ان كل واحد من الانسان كذا او بعض جزئياته فان الانسانية لذاتها لا تقتضى الاستغراق اذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد انسانا ولا ايضا بمقتضى التخصيص والا لما كان الكل انسانا بل انما هى صالحة لهما فتعين ان الحكم هل هو مستغرق او غير مستغرق حتى لا يكون

اهالا

الضابط الثانى فى اقسام القضايا

اهمالا مغلطا وهذا ظاهر غنى عن الشرح فالقضية التى موضوعها شاخص اى جزئى نسميها شاخصة اى جزئية كقولك زيد كاتب والتى موضوعها شامل اى كلى وعيّن فيها الحكم على كل واحد اى المحصورة الكلية هى كقولنا كل انسان حيوان ولا شئ من الناس بحجر فى السلب اى السلب الكلى فان لكل قضية ايجابا وسلبا اى اثباتا ونفيا وفيما يخصص بالبعض اى والحكم فى الموضوع الشامل الذى يخصص ببعض افراده اى المحصورة الجزئية هى كقولنا بعض الحيوان انسان وليس ويسمى اللفظ المخرج من الاهمال سوراً مثل كل وبعض اى فى الايجاب الكلى والجزئى وغيرهما نحو لا شئ ولا واحد فى السلب الكلى وليس كل وليس بعض وبعض ليس فى السلب الجزئى والفرق بين هذه الاسوار الثلثة ان ليس كل يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن كل الافراد وبالالتزام عن بعضها والاخيران بالعكس وليس بعض قد يستعمل للسلب الكلى كقولنا ليس بعض الناس بحجر اى لا شئ منهم بحجر ولا يستعمل للايجاب وبعض ليس لا يستعمل للسلب الكلى ويستعمل للايجاب المعدول نحو بعض الحيوان هو ليس بانسان والمراد حمل اللاانسان على بعض الحيوان والقضية المسورة اى وسمى القضية المسورة محصورة وهى اما كلية او جزئية وكل منهما موجبة او سالبة والمحصورات اربع والحاصرة الكلية اى المحصورة الكلية موجبة كانت او سالبة سميناها القضية المحيطة لاحاطتها وشمولها جميع الافراد والتى اى وسمينا التى عيّن فيها الحكم على البعض اى المحصورة الجزئية موجبة كانت او سالبة مهملة بعضية لما فى البعض من الاهمال وفى المهملة البعضية الشرطية تقول قد يكون اذا كان اى اذا كان ا ب فج د مثلا او اما اى قد يكون اما ا ب او ج د والبعض فيه اهمال ايضا فان ابعاض الشئ كثيرة فليحصل لذلك البعض فى القياسات اسما خاصا او

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

٧٢ وليكن مثلا ج فيقال كل ج كذا فيصير قضية محيطة فيزول عنها الاهمال المغلط
ولا ينتفع بالقضية البعضية الا في بعض مواضع العكس والنقيض اى انما ينتفع
بالمحصورة الجزئية في بعض مسائل التناقض والعكس لا في العلوم فانه لا ينتفع فيها
الا بالمحصورة الكلية فلذلك جعلناها محيطة وكذا في الشرطيات اى يجب
ان يجعل المهملة البعضية فيها محيطة كلية تحرزا عن الاهمال المغلط كما انه قد
يكون اذا كان زيد في البحر فهو غريق فليتعين ذلك الحال وليجعل مستغرقة فيقال
كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو غريق وكون طبيعة البعض
اى بعض الاحوال مهملة لا ينكر لكثرة احوال الشئ والحاصل ان بعض احوال المقدم
في الشرطية كبعض افراد الموضوع في الحملية وكما ان هذا مهمل مغلط يجب جعله
كليا ليؤمن الغلط وينتفع به في العلوم فكذلك ذاك واعلم انه ليس المراد من المتصلة
الكلية اللزومية ان التالي لازم للمقدم في الموجبة او لا لازم له في السالبة مع كل
واحد من الاوضاع والتقادير التي يمكن فرضها مع وضع المقدم ككون الحمار ناهقا
او زيد قائما او قاعدا ونحوها والا لكانت المتصلة الواحدة عبارة عن متصلات
متعددة ان كان كل منها مستقلا بالتاثير في الاستلزام ولا ان المقدم كلما صدق
مع صدق تلك التقادير يصدق التالي في الموجبة او لم يصدق في السالبة والا
لصارت اجزاء المقدم وعادت الكلية مهملة بل المراد ان لزوم التالي في الموجبة ولا
لزومه في السالبة يتعلق بطبيعة المقدم من حيث هي من غير ان يكون للاوضاع
اثر في ذلك واذا كان كذلك كان الحكم باللزوم ونقيضه حاصلا في كل زمان وعلى كل
تقدير من التقادير التي يمكن فرضها مع وضع المقدم وانما قلنا التي يمكن فرضها

لا التي يفرض احترازا من اللزوم على تقدير عدم ثبات التالي مع فرض أن لا يكون
لازما للمقدم لا يكون إذ ذاك لانه المدمن مثل لزوم الفردية للثلاثة على تقدير
انقسام الثلاثة بمتساويين وأما الجزئية فهي التي لا يكون لزوم التالي ولا لزومه
متعلقا بطبيعة المقدم بل مع شرط وحال وقس عليه حال المنفصلة ويظهر كل ما
ما ذكرنا بجعله الجزئية كلية بأخذ الاحوال مع مقدم الجزئية هكذا يجب أن يتصور
معنى المتصلة الكلية والجزئية إذ به يندفع كثير من الاشكالات التي أوردها المتأخرون
وإذا تفحصت عن العلوم أي الحقيقة التي هي المقاصد الاصلية لا تجد فيها مطلوبا
يطلب فيه حال بعض الشيء مهملا دون أن يتبين ذلك البعض فإذا عملت على ما قلنا
لا يبقى بقضية الا محيطة فإن الشواخص أي القضايا الشخصية لا يطلب حالها في العلوم
أي الحقيقية إذ لا برهان على الجزئيات الفاسدة وحينئذ يصير أحكام القضايا أقل و
أضبط وأسهل وذلك لسقوط الجزئيات والشخصيات عن درجة الاعتبار وانحصار
النظر في أحكام المحصورة الكلية لا غير واعلم أن كل قضية حملية من حقها أن يكون
فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب وباعتبار تلك النسبة
صارت القضية قضية إذ بها ارتبط المحمول بالموضوع وصار المركب منهما محتملا للتصديق
والتكذيب فحقيقة أن الموضوع والمحمول يجري من الحملية مجرى المادة ولهذا لا
القضية عند وجودهما والنسبة يجري مجرى الهيئة الاجتماعية التي هي الجزء الصوري
ولهذا يجب القضية بها ومن هاهنا قال من حقها الخ واللفظ الدال على تلك النسبة
كلفظة هو ويكون ونحوهما يسمى رابطة وقد يحذف أي الرابطة حذفا لا في المفهوم
إذ هو غير ممكن مع بقاء القضية قضية بل في اللفظ وذلك في بعض اللغات

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

قوله والسالبة التي يكون سلبها قاطعا ٧٤ كما في العربية وانما قال في البعض لانها لا يحذف في البعض كما في الفارسية الاصلية

اذ لا يحذف فيها لفظة است من قولهم زيد دبير است ويورد بدلها اى بدل

الرابطة هيئة تدلها مشعرة بالنسبة كاثبات الالف واللام فى الموضوع دون المحمول

كقولنا الانسان حيوان فانه هيئة مشعرة بالنسبة والتركيب الخبرى الا ترى

انه لو قيل انسان حيوان بالتنوين فيهما او الانسان الحيوان لما كان القول خبريا

كما يقال في العربية زيد كاتب والهيئة المشعرة فيه كون الموضوع معرفة والمحمول نكرة

فانه لا يحتمل الا كون كاتب خبرا عن زيد بخلاف ما لو كان معرفة لاحتمال كونه صفة

له ولا يفهم كونه خبرا عنه الا بقرينة حالية او مقالية كقولنا زيد هو الكاتب وقد يعقد

اى الرابطة كما قيل زيد هو كاتب وليس هذا هو الارتباط الذى يتضمنه لفظة كاتب الذى

اعلم ان الشيخ الرئيس قد ذكر في الحكمة المشرقية ان القضية

هو بمعنى يكتب فان ذلك هو ارتباط الفعل بفاعله ومجموعهما محمول يحتاج الى ارتباط

اخر بالمبتدا وهو المدلول عليه ههنا بلفظة هو ولمغايرة مدلول الرابطة لمدلول

الضمير المستكن فى المحمول اذا كان مشتقا او كلمة يعلم انه لا يلزمه تكرار على ما توهم

والسالبة هى التى يكون سلبها قاطعا للرابطة وفى العربية ينبغى ان يكون السلب

اى حرفه مقدما على الرابطة لينفيها كقولهم زيد ليس هو كاتبا واذا ارتبط السلب

ايضا بالرابطة اى كما ارتبط المحمول بها فصار اى السلب جزء احد جزئيها اى احد

جزئى القضية وهو المحمول فالربط الايجابى بعدها باق كما يقال فى العربية زيد هو

لا كاتب فان الربط الايجابى باق وقد صير اى الربط السلب جزء المحمول فانه من

شانه ربط ما بعده بالموضوع فالمرتبط هو اللاكاتب وهو المحمول والقضية الموجبة

تسمى معدولة اى موجبة معدولة لانه عدل بها عن صيغة الايجاب الى صيغة

الرابطة

هذا تنبيه منه على ان النسبة الحكمية فى القضية السالبة ليست وراء النسبة التى هى فى موجبة واذ مدلول العقد السلبى ومفاده سلب تلك النسبة وليس فيه حكم بل سلب حكم وكذا فى سلب الاتصال وسلب الانفصال ليس ثمة اتصال ولا انفصال وانما يقال للسوالب حملية ومتصلة ومنفصلة على التجوز والتشبيه

تعليقات

السلب نظراً الى وجود حرف السلب فيه وفي غير العربية قد لا يعتبر تقدم الرابطة وتأخرها في السلب والايجاب لاختلاف المفهوم من التقدم والتأخر بحسب اللغات الا ترى ان تقدم السلب على المحمول في الفارسية يقتضي العدول كقولنا زيد نادبراست والتأخر عنه يقتضي السلب كقولنا زيد دبير نيست مع تقدم السلب على الرابطة في الصورتين فالمعتبر في العدول ان يرتبط السلب بالمحمول بحيث يصير جزءاً منه سواء كان مقدماً على الرابطة كما في الفارسية او متأخراً عنها كما في العربية بل ما دام الرباط حاصلاً والسلب سواء كان جزءاً للموضوع او المحمول هي الموجبة الا ان الاول يكون موجبة معدولة الموضوع والثاني موجبة معدولة المحمول الا ان يكون السلب طاطها اي للرابطة فانها حينئذ تكون سالبة واذا قلت كل لا زوج فرد فهو ايجاب الفردية على جميع الموصوفات باللازوجية فيكون موجبة لكنها معدولة الموضوع فاذن الفرق اللفظي بين الموجبة المعدولة نحو زيد هو لا كاتب وبين السالبة البسيطة نحو زيد ليس هو بكاتب حيث لم يكن عرف بتخصيص بعض الالفاظ بالعدول نحو غير ولا في العربية وبعضها بالسلب نحو ليس هو ان يضع ان حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة او كان مربوطاً بالمحمول كما ذكرنا فان القضية موجبة معدولة صادقة او كاذبة واما الفرق المعنوي بين ثبوت العدم في الموجبة المعدولة وبين عدم الثبوت في السالبة البسيطة فهو على قياس الفرق بين لزوم السلب وسلب اللزوم اعني بين لزوم القضية السالبة المقدم في المتصلة الموجبة وبين سلب لزوم القضية الموجبة لها في المتصلة السالبة فمحمول الحملية سواء كانت موجبة او سالبة قد يكون ثبوتياً وقد يكون عدمياً في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون ثابتاً فيه لاستحالة الحكم بما لا يكون متصوراً واما موضوعهما سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له ثبوت في

واذا تقدم عليها كانت سالبة ونحوه بدون جعل كما في الفارسية ان حرف السلب فيقدم الرابطة
٢٥ ويكون القضية مع ذلك موجبة كقولهم زيد نا حاضر
فلما كان نظر المنطقيين اذا نظروا في اللغات شتى للغير العربية او للاتفاق دون المنطق تعليم
منها حكموا اولاً بانه ينبغي ان يكون السلب متقدماً على الرابطة في السالبة ومتأخراً عنها في الموجبة

لاستحالة الحكم على ما لا يكون متحققا فى الخارج فان كان الحكم بالايجاب فى الخارج اقتضى وجود الموضوع فى الخارج فان ثبوت الشيء للشيء فى الخارج فرع ثبوته فيه اللهم الا اذا كان المحمول فى معنى السلب المطلق نحو زيد معدوم فى الخارج او شريك الاله ممتنع فيه فانه وان اضيف الى الخارج لكنه نفس السلب عنه فكانه قيل زيد المتمثل فى الذهن ليس فى الخارج وان كان الحكم بالسلب فى الخارج فلا يقتضى وجود الموضوع فيه لجواز السلب عن المعدوم كقولنا العنقاء ليس هو فى الاعيان بصير بخلاف قولنا العنقاء هو فى الاعيان لا بصير هذا ان اضيف الحكم الى الاعيان فان اضيف الى الاذهان فيصدق ان والى هذا اشار بقوله والحكم الموجب الذهنى لا يثبت الا على ثابت ذهنى والموجب على انه فى العين لا يكون الا على ثابت عينى اى بخلاف المسلوب على انه فى العين فانه ليس لا يكون الا على ثابت عينى كما قلنا فالسالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة وكذلك السالبة المعدولة اعم من الموجبة المحصلة اذا تشاركت فى الاجزاء لكن هذا الفرق انما يكون فى الشخصيات لا فى القضايا المحيطة وجملة المحصورات على ما سيجئ عليه الكلام اتم فى الدقيقة الاشراقية التى فى الضابط السادس والشرطيات ايضا اى هى مثل الحمليات فى العدول والتحصيل فانه اذا ذكرت وفى اكثر النسخ ان تكررت السلوب فيها والربط اللزومى والعنادى باق كقولنا ان لم يكن الشمس طالعة لم يكن النهار موجودا واما ان يكون هذا العدد ليس بزوج او ليس بفرد فالقضية موجبة لانك اثبت اللزوم والعناد بين السلبين فلبقاء الربط اللزومى والعنادى يكون القضية موجبة لكنها معدولة الطرفين وهو ظاهر والسلب اذا دخل على سلب كقولنا ليس ليس زيد بكاتب من غير اعتبار حال اخرى كعدول مثلا نحو قولنا ليس زيد هو لا كاتب يكون ايجابا لان سلب السلب ايجاب

بخلاف المعدولة فان دخول حرف السلب الثاني على الاول المجعول جزء المحمول والموضوع

يجعل القضية سالبة كما عرفت واذا قلت ليس كل انسان كاتبا يجوز ان يكون البعض كاتبا

فالذى يتيقن فيه سلب البعض فحسب فما تقدم ان ليس كل يدل على سلب الحكم عن

كل الافراد بالمطابقة وعن البعض بالالتزام وليس بعض بالعكس والمتيقن فيهما سلب البعض

لكنه المدلول الالتزامى في ليس كل والمطابقى في ليس بعض وهو واضح واذا قيل ليس لا

شئ من الانسان كاتبا يجوز ان لا يكون البعض كاتبا فالذى يتيقن هو كون البعض كاتبا

لان قولنا لا شئ من الانسان بكاتب سلب كلى للكتابة عن جميع افراد الناس ودخول ليس

على لا شئ يسلب السلب الكلى وح يجوز ان يثبت الكتابة لجميع افراد الناس ويجوز ان

يثبت لبعضها مع السلب عن البعض الاخر وعلى التقديرين يصدق الايجاب الجزئى فكان

متعينا من غير تعرض لحال البعض الباقى ان الصادق عليه هل هو الايجاب او السلب

وعلى هذا يكون ليس لا شئ سور الايجاب الجزئى وسلب المتصلة برفع اللزوم وسلب

المنفصلة برفع العناد لا يكون طرفيها سالبا كما كان ايجابها باثبات اللزوم والعناد لا يكون

طرفيها موجبا

الضابط الثالث في جهات القضايا وتحقيق الموجهة الكلية

في الجهات بتلخيص مفهوم جزئيها وكان فيما وجدت من نسخ الكتاب كلها هكذا هو ان

الحملية نسبة موضوعها الى محمولها والظاهر ان التقديم والتاخير سهو من الناسخ

والصحيح هذا هو ان الحملية نسبة محمولها الى موضوعها اما ضرورية الوجود ويسمى

الواجب او ضرورى العدم ويسمى الممتنع او غير ضرورى الوجود والعدم وهو الممكن

فالاول كقولك الانسان حيوان والثانى كقولك الانسان حجر والثالث كقولك

الانسان كاتب وهو ظاهر فان نسبة الحيوانية الى الانسانية ضرورية الوجود

ونسبة

جهات القضايا وموادها في صناعة الميزان لكنها بسيطة

المحمول الذى

هو الوجود بعض ضعفاء

البصيرة زعم ان هذه مغايرة

لتلك بحسب المعنى لظنه الفاسد انه

لو لم يكن مغايرة لزم ان يكون لوازم الماهيات

: اثبات الاشياء واجبة الوجود لذواتها وهو ولو

وغير الوجود متحقق به بالعرض وان كان انتفاء

الماهية بالوجود ثبوت الذات والذاتيات

في انفسها متقدمة على اتصافها بالوجود

الوجود بخلاف الحقيقة

الواجبة فان

مصداق

المحمول في قولنا البارى موجود او عالم نفس ذات الموجود

المقالة الثانية في الجهة وما يتبعها

ونسبة الحجرية اليها ضرورية العدم ونسبة الكتابة اليها غير ضرورية الوجود والعدم بل ممكنة بالامكان الخاص وهذه النسبة اعني نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر ايجابية كانت او سلبية تسمّى مادة القضية فالاولى مادة الوجوب والثانية مادة الامتناع والثالثة مادة الامكان وانما انحصرت المواد في نفس الامر في الثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر اما ضرورية الوجود اولا والثاني اما ضرورية العدم اولا وهو واضح واما الجهة فهي ما يفهم ويتصور من نسبة المحمول الى الموضوع سواء تلفظ بها او لم يتلفظ طابقت المادة كقولنا الانسان كاتب بالامكان او لم يطابق كقولنا هو كاتب بالضرورة والعامة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع فاذا قالوا اليس بممتنع عنوا به الممكن وان كان اعم منه لصدقه على الواجب ايضا لكونه غير ممتنع ولان مادة القضية هي النسبة في نفس الامر وليس في نفس الامر ما يتناول الوجوب والامكان الخاص بل ما لا بد وان يكون ابدا احدهما فيكون الامكان العام جهة لا مادة وكذا غيره من الجهات العامة واذا قالوا اليس بممكن عنوا به الممتنع وهذا اي هذا الامكان وهو المسمّى بالامكان العام لكونه اعم من الخاص او بالامكان العامي لانتسابه الى العامة غير ما نحن فيه وهو المسمّى بالامكان الخاص لكونه اخص من العام او بالامكان الخاصي لانتسابه الى الخاصة وهم اهل الحكمة فان ما ليس بممكن هو فيكون ضروري الوجود وقد يكون ضروري العدم بهذا الاعتبار اي باعتبار الخواص والمعنى ان ما ليس بممكن بالامكان الخاص اما ضروري الوجود او ضروري العدم وما يتوقف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه فهو ممكن في نفسه والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده وعند تجرد النظر الى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن

سلب الايجاب المقيد بكل وقت وقت فسلب الحجرية عن الانسان دائما يرجع الى سلب ايجاب الحجرية له في اي وقت فرض من الاوقات فلا فرق في الحقيقة بين السالبة

ذاته بذاته وحال الممكن بل الشيء مطلقا في الواقع اما الوجوب واما الامتناع لانه اما موجود او معدوم لا ثالث لهما واما التقسيم الى الثلثة فهو انما وقعت بحسب حال الشيء بالقياس الى نفسه مع قطع النظر عن الغير واتصاف الموجودات الامكانية بما هي موجودات بوجودات بالامكان من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه اعني الماهيات فالوجود المحمول انما متصف بالامكان بمعنى ان له ماهية مسلوبة عنها ضرورتا الوجود والعدم فعلة

غير كاف في صدق الحكم الايجابي كما هو شان القضايا المتعارفة اذ شرط صدق الحكم المذكور فيها وجود افراد العنوان لان مفاد هو الاتحاد في

الوجود بين افراد العنوان

وافراد مفهوم المحمول كلا او بعضا وان

اراد به وجود افراد العنوانات فهو غير مسلم بل

ضروري البطلان اذ لا وجود لافراد اللاشئ واللاممكن العام

المطلق ونظائرها واما الاستدلال الذي ذكره على وجود كل مفهوم في نفس الامر

بانه ما من مفهوم الا ويصح الحكم عليه بحكم ايجابي صادق فاقول في دفعه ان ما ذكره شبهة

مغالطة فان وجود مفهوم الشئ كالجوهر مثلا غير وجود ذلك الشئ بناء على ان وجود كل شئ عبارة

عن كونه بحيث يصير مبدأ للآثار المختصة ومنشأ للاحكام الخاصة فثبوت عنوان الاشياء في الذهن والحكم عليها باحكام ثبوتية لا تقتضي الا وجودها في الذهن بذواتها فضلا عن وجودها في نفس الامر فان وجود

مفهوم مثل الحركة والزمان والدائرة والهيولى والعدم واشباهها اذا حصل في الذهن فليس المحصول

ذات الحركة والزمان وغيرهما فان قلت اليس سلب الشئ عن نفسه محالا فكل شئ يصدق على نفسه فمفهوم

شريك الباري اذا حصل في الذهن يصدق عليه انه شريك الباري وكذا مفهوم الحركة والزمان يصدق

عليها الحركة والزمان فثبت ان مفهومات هذه الاشياء صادقة على امور حاصلة في الذهن قلنا لا نسلم ذلك

ان اريد به صدق الشئ على نفسه بالحمل الشايع الصناعي اذ من الاشياء ما لا يصدق ولا يحمل على نفسه بهذا

الحمل كمفهوم الجزئي واللاشئ وامثالها ونسلم ان اريد به الحمل الاولي والذي يقتضيه استحالة سلب الشئ عن نفسه

هو هذا لا ذاك ومناط كون الشئ موجودا في ذهن او خارج هو ان يصدق مفهومه عليه بالحمل الشايع وهذا هو

المستدعي لوجود الموضوع في الحكم الايجابي بحسب ظرف الحكم فيبطل المساواة التي توهمها بين موضوع الموجبة وموضوع

السالبة من هذه الجهة وسيجيء ثبات المساواة بينهما من جهات اخرى ومن الناس من اثبت المساواة

بين الموجبة والسالبة في تحقق الموضوع مستدلا بان صدق السالبة يكون بانتفاء المحمول عن

الموضوع في نفس الامر وهو يتوقف على تعددهما وتغايرهما في نفس الامر اذ

سلب الشئ عن نفسه غير صادق وهما يتوقفان على تمايزهما في

نفس الامر والتعدد والتمايز صفتان ثبوتيان

في نفس الامر للموضوع والمحمول فيجب ان

يكون موصوفهما ثابتا

موجودا فلا فرق بين الموجبة والسالبة في اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم وهو مدفوع بانا لا نسلم ان

ويرد بالثاني به سلب امتناع مشتق له والامتناع ضرورة

انتفاء

الموضوع او انتفائها

٧٩

نسبته بمعنى الامكان

في الوضع الاول هو سلب ضرورة

الطرف المقابل للوجود وانما وصف به

الطرف من باب وصف الشئ بحال متعلقه الغير

الايجاب وح وقع الامكان على الممتنع وعلى ما ليس

بواجب ولا ممتنع وتخص عن الواجب فصار

مقابلا لكل من ضروري الايجابين

بحسب ورد على كل من الايجاب

والسلب فصار

طرفا

وقيل انه كيفية قائمة بالمادة يتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب والبعد منها حصول الامر الحادث ويجيء البحث عنه في الكتاب تعليقاته

٨٠

...نحو كل انسان يسعه دار واحدة آه وذكر الامام الرازي في المثال ان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة

ورد عليه المحقق الطوسي بان

لفظة من في هذا المثال للتبعيض وفي قولنا

كل واحد من جيم يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة

بحسب اشتراك الاسم فيقال ان المثال الصحيح ان يقال مثلا كل من الناس

شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا ويمكن منع القول الثاني الا ان يقيد

الوحدة بالحقيقية والامر في ذلك هين واما الايجاب فاولها انا نعني بكل جيم كل ذات موصوفة

بجيم بالفعل وان لم يكن ماخوذا مع جيم او متحدا بجيم بصحته قولنا كل متحرك قد يسكن ولا ما هو طبيعة جيم كما في المهملة

على ما تقرر وذلك ان لفظة كل لا تضاف اليها ... بعضها الكلية

والموجودات العينية من غير تخصيص باحد الصنفين خلافا لجماعة من المنطقيين حيث ذهبوا الى ان المراد ما

يوجد منها في الخارج فقط واما الاحكام المتعلقة بناحية المحمول فمنها ما يختلف بحسبه القضايا الموجهات من

الضرورة الذاتية والضرورة الوصفية والدوام الذاتي والوصفي والضرورة الوقتية وغير

ذلك وهي كلها زائدة على مفهوم قولنا كل ج ب بل معناه كل ما هو موصوف

بجيم بالفعل فذلك الشيء موصوف بالب من غير زيادة انه

موصوف به بالضرورة او دائما او وقت كذا او

حال كذا فان جميع ذلك اخص

من مفهوم كونه

موصوفا بب مطلقا فهذا هو معنى قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وهو بعينه مفهوم

القول المطلق العام مع الايجاب الكلي فاذا زيد عليه امر يصير من الموجهات فقد تبين بما ذكر ان التوجيه

يقابل الاطلاق تقابل العدم والملكة في الاعتبار فهذه شرائط الموضوع والمحمول التي تتم بها الكلية

جميع الصور المحتملة وفي اخرها مغالطة سنتي تعليقات ٢٢

لمنته ... سنة ١٣١٤

... ان ينظر اليها من حيث وقوعها

على الكثرة او ينظر اليها الكثرة

من حيث تلك الطبيعة

مقولا عليها في

الاول

يصير موضوع القضية الطبيعية وفي الثاني ان كان

القيد عاما للجميع بان مقولة عليها واليه الاشارة

في قول المصنف ثم تعرضت للشواخص اي

يكون المراد كل فرد واحد مما يقال عليه او يوصف

بها فهي موضوعة للمحصورة الكلية والا فللمحصورة

يريد ان يشير الى ان الممكن لا ينفك عنه الامكان بحال اصلا وان لم يخل عن الوجوب
او الامتناع بالغير لانه لا يخلو عن الوجود او العدم مع ان وجوده ليس لذاته والا لوجب
ولا عدمه كذلك والا امتنع بل انما يجب وجوده بوجود علته التامة ويمتنع بعدمها
والوجوب والامتناع بالغير لا ينافيان الامكان الذاتي ولهذا يصدق على الممكن حالة
وجوده انه ممكن لذاته واجب لغيره وحالة عدمه انه ممكن لذاته ممتنع بغيره وظهر من هذا
ان قسمي الممكن الخاص وهو الواجب والممتنع يصدقان عليه عند شرط وحال ولا يصدق
الممكن على شيء منهما بحال وشرط وانما قلنا ان لفظ قسمي الممكن لان قسميه وهما الواجب
والممتنع لذاتهما لا يصدقان عليه اصلا بخلاف لفظي الواجب والممتنع فانهما يصدقان
عليه باعتبار الغير هذا ما قيل ههنا ويمكن ان يناقش ويقال لفظ القسمين ايضا لا يصدق
على الممكن كالقسمين فالصواب ان يقال فظهر مما ذكرنا ان الواجب والممتنع يطلقان
على الممكن ولا يطلق هو عليهما وان كان فيه مناقشة بعد واعلم انا اذا قلنا كل ج ب
ليس معناه الا ان كل واحد مما يوصف بج يوصف بب لانك اذا قلت كل ج ب
عرفت ان مفهوم ج معنى عام اي كلي والا امتنع دخول لفظة كل عليه ثم تعرضت
للشواخص التي تحته اي للجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي بقولك كل واحد واحد
اذ ليس معناه اي معنى كل ج ب جميع الجيم اي الكل المجموعي لافتراقهما من حيث المعنى
اذ يمكنك ان تقول كل انسان يسعه دار واحدة ولا يمكنك ان تقول جميع الناس يسعهم
دار واحدة ولا كلي الجيم اعني الجيم الكلي لما علمت انه عام ونوع ولا يقع كل واحد من جزئيات
ج موقعه ولا كليته اي كلية مفهوم ج اذ يحمل ج على كل واحد ما ليس كل مفهوم
الشيء كلازم واحد ونحوه وانما لم يتعرض لهما كما تعرض غيره لهما لان كل ج يحتمل الكل

المجموعي

الامكان لا غير فلو كان الوجود شيء لا يكون مستندا
الا الواجب بالذات لكان الواجب لذاته ممكنا بالقياس
بالقياس اليه وهذا حال الواجب لذاته بالقياس
الى الماهيات انفسها عند من لم يجعلها
مجعولات وجودا تها من ...
اليه دون انفسها

وكذا الممتنع يعرضه الامكان بالقياس الى ما ليس
معلولا للعدم وكل ممكنين لا يكون بينهما علاقة ذاتية
فلكل منهما امكانان ذاتي وبالقياس
الآخر تعليقات

٨٢ المجموعي دون كلّي الجسم وكلّيته مفهوم فتعرّض لنفي ما هو محتمل دون غير المحتمل وان
تعرض في غير هذا الكتاب اقتداء بالمنطقيين ولا نعني الجسم من حيث هو جسم بل الذات
الموصوفة بالفعل وان لم يكن ج فهو ب والا ما صحّ انّ المتحرك قد يسكن وصحّته
لعدم اخذه من حيث هو متحرك اذ لو اخذ من حيث هو متحرك لما امكن ان يسكن
البتّة لامتناع اجتماع الحركة والسكون في شيء ولا من حيث هو ج والا لما صدق
كلّ اسود جامع البصر بل يجب ان يوخذ مع استواء النسبة الى شرط من حيث
هو ج وشرط لا من حيث هو ج واذا رأيت في القضايا مثل قولك كلّ نائم يجوز
ان يستيقظ مثلا دريت انّ مقتضى قولنا كلّ نائم ليس ان النائم من حيث هو نائم فانّه
مع النوم لا يتصوّر ان يوصف باليقظة بل الشخص الموصوف بانّه نائم هو الذي
يجوز ان ينام ويستيقظ وكذا اذا قلنا كلّ اب متقدّم على الابن ليس معناه من حيث هو
فانّه من هذه الحيثيّة يكون مع الابن لا متقدّما عليه بل الشخص بانّه اب اي بل
معناه انّ الشخص الموصوف بانّه اب متقدّم على الابن واذا قلت كلّ متحرك بالضرورة متغيّر
لك ان تعلم انّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بانّه متحرك ليس بضروريّ له لذاته ان يتغيّر
بل لاجل كونه متحركا ضرورته متوقّفة على شرط يعني الحركة فيكون اي تغيّر كلّ واحد
واحد ممكنا في نفسه لما تقدّم انّ الواجب لغيره ممكن في نفسه ولا نعني بالضرورة
اي في منطق هذا الكتاب الا ما يكون له لذاته فحسب وامّا ما يجب بشرط من وقت
وحال فهو ممكن في نفسه ولا نعني ايضا ما هو ج في الاعيان والا ما صدق قولنا
كلّ خلاء بعد ولا ما هو ج في الذهن فقط دون الخارج والا ما صدق كلّ انسان
حيوان بل نأخذه على ما يعمّ الموصوف في احد الوجودين الخارجي والذهني وربّما

ج دائماً او الا لم يصدق كل منخسف قمر ولا ما هو ج لا دائماً او الا لم يصدق كل ممكن محتاج بل ٨٣
لا يشترط الدوام واللادوام فيه ولا ما حقيقته ج لصدق كل متحرك متغير ولا ما صفته
ج لصدق كل جسم منقسم ولا ما هو ج بالقوة كالنطفة التي هي بالقوة والامكان انسان على
ما هو مصطلح الفارابي بل ما هو ج بالفعل على ما هو مصطلح الرئيس ابي علي فانه المصطلح
عليه في مباحث صاحب الكتاب بل في مباحث جميع العلماء على ما لا يخفى فان الاول
مخالف للعرف والتحقيق فان ما يصح ويمكن ان يكون انساناً كالنطفة لا يقال انه انسان
فالحاصل ان معنى كل ج ب هو ان كل واحد واحد من افراده الشخصية وغيرها وبالجملة
ما يفرض في الذهن انه ج بالفعل مما لا يمتنع ان يكون كذلك فانه من القيود المعتبرة كان
موجوداً في الاعيان او غير موجود فيها وموصوفاً به دائماً او غير دائم وكان حقيقته ج
او صفته ج فانه ب من غير زيادة متى وفي اي حال بل على ما يعم للوقت والقيد و
مقابلتهما فهذه شرائط الموضوع والمحمول وفيها فوائد كثيرة يتعلق بنتائج الاقيسة
وغيرها وفي الاخلال بها مفاسد لا تعد ولا تحصى كما يظهر لمن تامل في منطق المتاخرين
من الاشكالات التي اوردوها على المتقدمين فان مرجع اكثرها الى الاخلال بتلك الشرائط
على ما يتضح لمن تامل فيه حق التامل انته وانما اشترطت هذه الشرائط ليعم كل ج ب جميع
الصور المحتملة ولا يختص ببعضها على ما اتضح من الامثلة ولانه انما ينتج القياس اذا كان المعنى
ما ذكرنا دون ما نفينا الا ترى انا اذا ضممنا الى قولنا كل ج ب وكل ب ا ومعناه ان كل ما هو
ما هو موصوف ب بالفعل فهو ا تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر لان ج من افراد ب الموصوفة
بالفعل بخلاف ما لو كان معناه الكل المجموعي فانه لا يتعدى الحكم منه اليه الا ترى انه
يصدق زيد انسان وكل انسان اي جميع الناس لا انهم دار واحدة ولا يصدق

زيد لا تسعه دار واحدة وكذا لو كان المعنى غيره تم افضاه لا ينتج والعلة في الكل عدم تكرر الاوسط على ما يظهر بالتامل لمن وقوله **حكمة اشراقية** في بيان ذوات القضايا كلها الى الموجبة الضرورية وتقريره انه لما كان الممكن امكانه ضروريا والممتنع امتناعه ضروريا والواجب وجوبه ايضا كذلك فالاولى ان يجعل الجهات من الوجوب وقسيميه اى الامكان والامتناع اجزاء المحمولات حتى تصير القضية على جميع الاحوال ضرورية كما تقول كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهذه هي الضرورية البتاتة اى فهذه القضية هي الضرورية البتاتة اى الجازمة القاطعة من البت وهو القطع وفي اكثر النسخ فهذه هي الضرورية البتاتة وهي الضرورة التي جعلت جهة ربط المحمول الذي جعل الجهة جزءه وهي المطلوبة في العلوم بالحجة والبرهان دون الامتناع والامكان والمستعملة في العلوم وان كانت مطلقات من حيث الصورة فهي ضروريات من حيث المعنى فالمستعمل والمطلوب فيها الضرورة لا غير فانا اذا طلبنا في العلوم امكان شئ او امتناعه فهو جزء مطلوبنا لا انه جهة له بل الجهة في الكل هي الضرورة المطلقة ولهذا يرتبط الامكان والامتناع بالموضوع بجهة الوجوب كما تقول ج بالضرورة يمكن ان يكون ب فالامكان والامتناع جزء المحمول بل المطلوب ولا يمكننا ان نحكم حكما جازما بتة اى حتى في مثل ان ج يمكن له ب او يمتنع له ب الا انا نعلم انه بالضرورة كذا كما في المثال الذي نقول فيه ان ج بالضرورة يمكن ان يكون ب او بالضرورة يمتنع ان يكون ب وعلى هذا فلا يورد من القضايا الا البتاتة حتى اذا كان من الممكن ما يقع في كل واحد اى من الافراد الشخصية وقتا ما كالتنفس صح ان يقال كل انسان بالضرورة يتنفس وقتا ما او كون الانسان ضروري التنفس وقتا ما يلزمه ابدا او كونه ضروري اللاتنفس في وقت غير ذلك الوقت اى الذي

فان المعنى مختلف وذلك لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن محمولا على الانسان وغيره لم يجب وايضا الحيوان بشرط لا شئ هو المادة ومادة الشئ غير جنسه بالاعتبار فكيف جعل جنسا … الذي هو الجنس والذي يحمل على الانسان كلاهما حيوان لا بشرط شئ فلا يكون بين الاوسطين تغاير من هذا الوجه بل وجه التغاير ان المأخوذ فيه قيد احدهما وترك قيده في الآخر فان الحيوان

كونه بلا شرط لم يتصف بالعموم والجنسية ولهذا لا يتصف بها اذا اخذ مع قيد عدمي او وجودي كالمجرد عن الفصول والماخوذ مع احدها وبدون ذلك الاعتبار محمول على الانسان ولهذا يحمل عليه ذاتا مشروطا بقيد ايضا كالحيوان الناطق ويحمل على

الفصل الثالث في جهات القضايا

فيه التنفس ضرورية ايضا امر يلزم ابدا اي في الوجود الخارجي وهذا زائد على الكتابة فانها وان كانت ضرورية الامكان ليست ضرورية الوقوع وقد تقول الغرض ان الامكان للممكن ضروري سواء كان الممكن ضروري الوقوع او لا وقوع في وقت كالتنفس والا تنفس او لم يكن كذلك كالكتابة واذا كانت القضية ضرورية فهاهنا جهة الربط بحسب كقولنا كل انسان بالضرورة هو حيوان او يفرض كونها باتة دون ادخال جهة اخرى في المحمول مثل ان تقول كل انسان بتة هو حيوان لا مثل ان تقول بالضرورة كل انسان هو يجب ان يكون حيوانا اذ لا حاجة الى ذكر الجهة لدلالة القرينة عليها وفي غيره اي وفي غير المذكور الذي هو القضية الضرورية والمرادات في الممكنة والممتنعة اذا جعلت بتاتة لابد ان ادراج الجهة في المحمول ليامن من الغلط ومثاله ما تقدم من قوله كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتبا او بالضرورة هو ممتنع ان يكون حجرا ولنا ان لا نتعرض للسلب بعد تعرضنا للجهات اي من جعلها اجزاء المحمولات فان السلب التام اي الحقيقي الصادق هو الضروري اي السلب الضروري كقولنا بالضرورة الانسان ليس بحجر وقد دخل اي السلب الضروري تحت الايجاب اي الضروري اذا اورد الامتناع على ما ذكرنا بان نقول الانسان بالضرورة يمتنع ان يكون حجرا وكذا الامكان اي لا نتعرض للسلب فيه لان سالبته ينقلب الى موجبة لكون سلبه غير تام وموجبته يدخل تحت الايجاب الضروري اذا اورد الامكان على ما ذكرناه وعلى هذا فيستغنى عن التعرض كقولنا الانسان ليس يمكن ان يكون كاتبا بقولنا الانسان بالضرورة يمكن ان يكون كاتبا واعلم ان القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية بل وباعتبار السلب ايضا فان الايجاب انما كان قضية باعتبار انه حكم عقلي والسلب ايضا كذلك فان السلب ايضا حكم عقلي

سواء

بالحجج والبراهين ليس الا الاحكام الجازمة الضرورية فانا

في العلوم تحصيل

امكان شيء وامتناعه

كان ذلك جزء مطلوبنا لا جهة

من جعلها اجزاء المحمولات فان السلب التام هو كون

ضروريا وقد دخل تحت الايجاب اذا ابدل نقيضه

سواء عبّر عنه بالرفع او بالنفي اي سواء قلنا السلب هو رفع الحكم الايجابي او نفيه بعينه
فانه حكم ذهني وفي اكثر النسخ فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض لا وجود له في الذهن
وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء والشئ لم يخرج من الانتفاء والثبوت اي في نفس الامر
لا في العقل فانه قد يخرج عنهما على ما قال اما النفي والاثبات في العقل فهما احكام ذهنية
حالهما شئ آخر وهو بعض الاشياء عنهما فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس
بمنفي ولا مثبت بل هو في نفسه اما منتف او ثابت وله اي ولهذا البحث تقرير سنذكرها
والقضية اذا لم يتعين فيها جهة فهي مهملة الجهات يعني المطلقة العامة وكثر فيها الخبط
يعني للمنطقيين على ما هو مذكور في كتب المنطقية فليحمل مهملة الجهات حذرا عن الخبط
والغلط كما قد حمل في مهملة الكمية للموضوع يعني المهملة القسمية المحصورة كذلك ايضا

الضابط الرابع

في التناقض وحده هو ان التناقض اختلاف قضيتين
بالايجاب والسلب لا غير فالاختلاف كالجنس العالي لانه قد يكون بين قضيتين
وقد يكون بين اشياء اخر وبقوله قضيتين يخرج اختلاف غيرهما وبقوله بالايجاب
والسلب لا غير لاختلافهما بالمحمول نحو زيد كاتب زيد ليس بنجار وبالموضوع نحو زيد
كاتب عمرو ليس بكاتب وبالشرط نحو الجسم مفرّق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس
بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود وبالزمان نحو زيد صائم اي في هذا الزمان زيد
ليس بصائم اي في يوم آخر وبالمكان نحو زيد جالس اي في الدار وزيد ليس بجالس اي
في السوق وبالاضافة نحو زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لخالد وبالقوة نحو الخمر
مسكرة اي بالقوة الخمر ليس بمسكرة اي بالفعل وبالجزء او بالكل نحو الزنجي اسود اي جلده
الزنجي ليس باسود اي سنه فهذه ثمانية شروط يشترط اتحاد القضيتين فيها

او شئ آخر من اللواحق الغريبة كالشرط والاضافة والمكان وغير ذلك لكن الاختلاف الحقيقي لا يكون بينها ولا بين اشياء غيرها الا باعتبار الايجاب والسلب لانها كالعبارة عن وجود وعدم مضاف ...

التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يصدق احدهما ويكذب الاخرى والمصنف ادرج بدل لا غير على جهة يقتضي لذاتها ان يصدق احدهما ويكذب الاخرى

قوله لا غير ... في بيان شرائط التناقض وهي الوحدات الثمانية المشهورة ... الموضوع والمحمول والشرط ...

الشرط الثالث في تحقيق تناقض القضايا

ليتناقضا لامكان صدقهما وكذبهما عند اختلافهما في شي منها سوى ما نبين من الامثلة
ولا يخفى ان وحدة الشرط والكل والجزء مندرجة في وحدة الموضوع ووحدة الاربعة
الباقية وهي الزمان والمكان والاضافة والفعل والقوة في وحدة المحمول وذكر
الفارابي في بعض تعليقاته انه يمكن رد الشرائط كلها الى امر واحد وهو الاتحاد
في النسبة الحكمية لان انتساب احد المعنيين الشيئين الى الآخر غير انتساب غيره اليه وغير انتسابه
الى غيره واختلاف قضيتين بالايجاب والسلب لا غير يستلزم اتحاد النسبة الحكمية
فيهما والا لم يكن اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير وكذا يستلزم عدم اختلافهما
بالعدول والتحصيل كقولنا كل انسان حيوان ولا شي من الانسان بلا حيوان وكقولنا
كل انسان حجر ولا شي من الانسان بلا حجر ومنه يعلم ان قوله لا غير يغني عن قولهم
بحيث يقتضي لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة لانهم احترزوا
بقولهم بحيث يقتضي ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة عن المختلفين بالايجاب
والسلب الصادقين نحو بعض الانسان كاتب ليس بعض الانسان بكاتب والكاذبين
نحو كل انسان كاتب لا شي من الانسان بكاتب وبقولهم لذاته عن المختلفين بالسلب
والايجاب اذا لزم من صدق احديهما كذب الاخرى لا لذاته كقولنا هذا انسان هذا
ليس بناطق فانه يلزم من صدق الثاني كذب الاول لكن بواسطة قولنا كل انسان ناطق
وهذه الصور الثلث قد خرجت بقوله لا غير اما الاولى فلاختلافهما في الموضوع واما
الثالثة فلاختلافهما في المحمول واما الثانية فلان نقيض قولنا كل انسان كاتب هو
ليس كل انسان بكاتب لان المراد من اختلافهما بالايجاب والسلب لا غير ان يرفع حرف
السلب على ما اوجب فيه دقة وعلى هذا يتحقق التناقض بين المختلفين بالايجاب والسلب

لا غير

لا غير وبذلك قال ثم يلزم منه اى من الاختلاف المذكور لا ستلزامه الاتحاد في النسبة الحكمية ان لا يجتمعا صدقا ولا كذبا والا لما كانت النسبة متحدة ولا الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير فينبغي اى في كون الاختلاف بالايجاب والسلب لا غير ان يكون المحمول والموضوع والشرط والنسب يعني الشروط الخمسة الباقية والجهات فيهما غير مختلفة والا لكان الاختلاف بينهما بغير الايجاب والسلب وفي القضايا المحيطة اى الكلية لا يحتاج الى زيادة شرط وهو اختلافهما بالكمية على ما هو المشهور بل يسلب ما اوجبناه بعينه اى بل الواجب ان يسلب ما اوجبناه بعينه كقولنا في القضية الذاتية وهي القضية التي جعلت الجهة فيها جزء المحمول والضرورة جهة ربط المجموع كل فلان بالضرورة هو ممكن ان يكون بهمانا نقيضه ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن ان يكون بهمانا وهكذا في غير هذه اى وهكذا يفعل في غير هذه القضية من القضايا بان يسلب ما اوجبت من الحكم وهو ان يدخل حرف السلب عليها لا غير من تغيير جهة وكمية ونحوهما فان نقيض كل قضية هو رفعها وما غير فيه الجهة والكمية هو لازم النقيض لا هو واذا قلنا لا شئ اى من الانسان بحجر مثلا نقيضه ليس لا شئ اى من الانسان بحجر وقد سلبنا ما اوجبنا بعينه في النقيضين الا انه لزم من سلب الاستغراق في الايجاب تيقن سلب البعض مع جواز الايجاب في البعض ومن سلب الاستغراق في السلب تيقن ايجاب البعض وجواز سلب البعض وقد تقدم ذلك مشروحا عند بيان معنى ليس كل وليس لا شئ فلا حاجة الى الاعادة والقضية التي خصصت بالبعض اى المحصورة الجزئية لم يكن لها من البعض تعيين اى ليس لها نقيض من جنسها كقولك بعض الحيوان انسان ليس بعض الحيوان انسانا وانما لا يتعين هذا لان البعض مهمل التصور فيجوز ان يكون البعض الذي هو انسان غير البعض الذي ليس بانسان فلم يكن موضوع القضيتين واحدا ولا يكون الاختلاف في السلب والايجاب لا غير

السابقة عامة اذا سلبنا ما اوجبناه بعينه تحقق التناقض بين ما اوجبناه وبين سلبه فان نقيض ايجاب كل قضية في الحقيقة سلب ذلك الايجاب باي وجه كان فنقيض قولنا بالضرورة كل انسان حيوان ليس كل انسان بالضرورة

كونهما متناقضين منشاؤه عدم تعيين الزمان وهو من شرائط التناقض ولو عين الزمان وقيل كل انسان نائم وقت كذا لكان نقيضه سلبه البتة وهو قولنا ليس كل انسان نائما وقت كذا فيلزم بعض الانسان ليس بنائم دائما والجمهور زعموا ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شرط التناقض وهو ان يسلب ما اوجب بعينه والحق ان المطلقات المتخالفة في الكم والكيف عامة كانت او خاصة لا تتناقض

الضابط الرابع في العكس

ولهذا لا يتناقضان ولكن اذا اعتبرنا البعض في جعلنا اياه اسما لما ذكرنا من جملة مستغرقة كان يخالف

ما سواه اي من صيرورتها محيطة وذات نقيض من جنسها ولعله اي ولعل لنا فقط غرضا

الى تحقق الشاهين اي في تكثير القضايا وتعيين لازم نقيض كل منها واذا حفظت هذا وهو ان

نقيض كل قضية ان يدخل حرف السلب عليها لا غير استغنيت عن كثير من تطويلات

على ما هو مذكور في الكتب المشهورة فليطالعها من اراد الاطلاع

الضابط الخامس

في العكس يعني العكس المستوي اذ هو المفهوم منه عند الاطلاق لا عكس النقيض

والعكس هو جعل موضوع القضية بكليته محمولا والمحمول موضوعا مع حفظ الكيفية

وبقاء الصدق والكذب بحالهما لا يجوز اشتراط بقاء الكذب على ما وقع في جميع نسخ

الكتاب بل في جميع مصنفاته فان صدق اللازم عند صدق الملزوم لا يلزم منه

كذبه عند كذبه لجواز استلزام الكاذب الصادق فان قولنا كل حيوان انسان

كاذب مع صدق عكسه وهو كل انسان حيوان ولو اعتبر بقاء الكذب يخرج مثل

هذه اللوازم من ان يكون عكسا مع ان صاحب الكتاب يعترف بكونه عكسا لا عترافه

بانعكاس الموجبة الكلية مطلقا وكانه نقل قيد بقاء الكذب من بعض الكتب من غير

تامل فيه واما الصدق فيجب اعتباره سواء كان الصدق محققا في الاصل او مفروضا

وهذا التعريف يختص بالحمليات فان اريد تعميمه قيل العكس هو تبديل كل واحد من طرفي

قضية ذات ترتيب طبيعي بالاخر مع بقاء الكيفية والصدق فيشمل الحملية والمتصلة

ويخرج المنفصلة اذ لا ترتيب فيها ولا فائدة في عكسها لانه اذا بدل كل واحد من طرفيها

بالاخر فهي هي لا غيرها وان تغيرت العبارة اذ الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وكل قضية

استلزمت اخرى بهذه الصفة فهي منعكسة وان لم يستلزمها لم يكن منعكسة

ولو

[illegible marginal notes]

ينبغي ان يكون بحيث لو صدق الاصل صدق العكس لا ان يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس

تعليقات

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

ولو صدقت معها في بعض المواد ولهذا يكفي في كون القضية غير منعكسة عدم انعكاسها
في مادة واحدة اذ لو كان عكسها لازما لاطرد في كل المواد وحيث لم يطرد لم يلزم
وتعلم انك اذا قلت كل انسان حيوان لا يمكن ان تقول وكل حيوان انسان وكذا كل قضية
موضوعها اخص من محمولها المواد ان للموجبة سواء كانت كلية كما ذكر او جزئية نحو
بعض الانسان حيوان لا ينعكس كلية لاحتمال كون المحمول اعم من الموضوع وامتناع حمل الخاص
على كل افراد العام نحو كل حيوان انسان لكنها ينعكس جزئية اذ لا بد من شيء موصوف
بهما فيصدق ان بعض ما صدق عليه المحمول صدق عليه الموضوع فيصدق بعض الحيوان
انسان واليه اشار بقوله ولكن لا اقل من ان يوجد شيء موصوف بانه فلان وموصوف
بانه بهمان ولنكن ج مثلا فاذا كان شيء من فلان بهمانا اي من الموضوع محمولا كما اذا كان شيء
من الحيوان انسانا ومن الانسان ناطقا كان كله او بعضه اي كان ذلك الشيء من الموضوع
الصادق عليه المحمول كل الموضوع على معنى انه يصدق على كليته ما صدق عليه كقولنا
كل انسان ناطق فانه اذا كان شيء من الانسان ناطقا كان كله كذلك او بعض الموضوع
كقولنا بعض الحيوان انسان لامتناع صدقه كليا فانه ليس اذا كان شيء من الحيوان انسانا
كان كله كذلك فلا بد من ان يكون شيء ما يوصف بانه بهمان اي بانه المحمول يوصف
بانه فلان اي بانه الموضوع كان كله او بعضه اي سواء كان ذلك الشيء من المحمول
الصادق عليه الموضوع كل المحمول على معنى صدق الموضوع على المحمول كليا في العكس
كقولنا كل ناطق انسان او بعضه كقولنا بعض الحيوان انسان فان الجسم وهو ذلك
الشيء المفروض موصوف بكليهما اي بفلان وبهمان اي بالموضوع والمحمول والموصوف بهما
يحتمل ان يكون كل الموضوع او بعضه وكذلك كل المحمول او بعضه فالاقسام اربعة

قوله قدس سره ولكن لا اقل من ان يوجد شيء موصوف [illegible]
موجبة كلية والآن ثبت انعكاسها الى الموجبة فاثبت اولا [illegible]
كلية والآن ثبت انعكاسها جزئية وقد جرت عادة المنطقيين بان يحتجوا على هذا المطلب اعني انعكاس الموجبة كلية او جزئية الى موجبة جزئية بحجة قد اوردت نظيرتها في التعليم الاول وهي [illegible]

والمصنف عدل عن هذه الحجة الى حجة اخرى ابين منها لئلا يرد عليه [illegible]

هناك الا انه قياس بين بنفسه غير محتاج الى بيان في الغرض من ذكره هناك مجردا عن خصوصيات المواد لكونه احد انواع القياس والاستحسان يستدعي ذكره هناك ثم لما كانت الحجة التي اوردها الشيخ مبنية على الافتراض كانت فيها ايضا مظنة اعتراض وهو ان الافتراض [illegible]

91

ولعدّ اكرر قوله كلّه او بعضه وعلّل بقوله فانّ الجيم موصوف بهما كما قرّرنا وتقريره

بوجه احسن مما مرّ اخران للوجبة كليّة كانت او جزئيّة لا ينعكس كليّة للاحتمال المذكور ولكن

ينعكس جزئيّة اذ لا اقلّ من ان يوجد اي في الوجبة شئ موصوف بطرفيها كفلان بهمان

فاذا كان شئ من فلان بهمانا كان اي المحكوم عليه بالبهمان كلّ الفلان او بعضه والمعنى

سواء كان الاصل كليّا او جزئيّا فلا بدّ من ان يكون شئ مّا يوصف بانّه بهمان يوصف

بانّه فلان كان اي المحكوم عليه بالفلان كلّ البهمان او بعضه اي سواء كان العكس كليّا

او جزئيّا وكونه احسن لكون التّاويل فيه اقلّ واعلم انّ الافتراض المذكور هو تصرّف مّا

في الموضوع والمحمول بالفرض والتّسمية ليتّضح به الفرض لا على وجه قياسي يتغاير

فيه الحدود كما يتوهّم انّه من الشّكل الثّالث ليلزم الدّور وهو بيان عكس الوجبة

بالافتراض المبني على الشّكل الثّالث المبني على انعكاس الوجبة وسيأتي زيادة كلام

عليه في الفصل الثّالث من المغالطات واذا قلنا بالضّرورة كلّ انسان هو ممكن ان يكون

كاتبا فعكسه بالضّرورة بعض ما يمكن ان يكون كاتبا فهو انسان ولا يخفى انّ هذا

اعني جعل عكس الوجبة الضّروريّة ضروريّة انّما يصحّ على اصطلاحه اذ لا قضيّة عنده

الّا البتاتة لرجوع الكلّ اليها بالطّريق المذكور لا على مذهب المشّائين فانّها لا تنعكس

ضروريّة عندهم لجواز كون المحمول ضروريّا للموضوع كقولنا كلّ كاتب انسان و

الموضوع غير ضروريّ للمحمول كقولنا كلّ انسان كاتب لانّه بالامكان لا بالضّرورة

وكذا غير الامكان من الجهات كالامتناع والوجوب ينقل مع المحمول كقولنا بالضّرورة

بعض ما يجب ان يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجرا فهو انسان لتصير القضايا كلّها

ضروريّة بتاتة ويؤمن من الغلط الواقع من تكثّر القضايا او اشتباه البعض بالبعض

بحسب المفهوم واتّحادهما بحسب الذّات والوجود

وذات الموضوع مع وصف

الموضوع ليس لذلك

تسمية ذات الموضوع يحج لا يحصل

الحكم عنوان الذات الموضوع والافتراض

تصرف في عقدي الوضع والحمل بجعل عقد الوضع نفسه

من الضّحّاك بانسان فلا شئ من الانسان بضحّاك

فالمحال انّما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع مع قولنا

بعض الضّحّاك انسان لكنهما يصدقان

معا فالمحال غير لازم قال المحقّق

الطّوسي في شرح الاشارات

انّه قد الف

الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قولنا بعض

الزمان بعينه فالايجابان مع الصدق ولا مع الكذب منه قدس سره

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

٩٢ وعكس الضرورية البتاتة الموجبة ضرورية بتاتة موجبة مع اى جهة كانت بالطريق
الذى مرّ واليه اشار بقوله فالبسيطة والجزئية اى البتاتة فان سياق الكلام يقتضى هذا
العقليات نخ
وان كان البيان لا يقتصر على الضرورية لاطراده فى جميع الفعليات انعكاس على ان شيئا
من المحمول يوصف بالموضوع مهملا اى انعكاس جزئى فاذا كان بالضرورة لا شئ من الانسان
بحجر فلا شئ من الحجر بانسان بالضرورة للمعنى ان السالبة الكلية الضرورية تنعكس
كنفسها سالبة كلية ضرورية والا لصدق نقيض العكس وهو ليس لا شئ من الحجر
بانسان بالضرورة وقد يلزمه بعض الحجر انسان لما تقدم من انه يلزم من سلب الاستغراق
فى السلب تيقن الايجاب فى البعض وينعكس الى بعض الانسان حجر وعلى هذا لا يقتصر الكذب
على العكس دون الاصل او على الاصل دون العكس بل يكذب بان اما الاصل فلصدق
بعض الانسان حجر واما العكس فلصدق بعض الحجر انسان واليه الاشارة بقوله
والا لان وجد من موصوفات احدهما اى موصوفات احد من الحجر والانسان ما يوصف
بالآخر ما توهم الاختصاص على كذب احدهما اى كذب احد من الاصل والعكس بل كذب
كلاهما لما مر تقريره وقد طعن بعض اكابر الافاضل من المتأخرين فيه ان اللازم بعد فرض
وقوع الممكن هو ان بعض ج على ذلك التقدير اعنى على تقدير فرض وقوع الممكن هو ب وهو
لا ينافى لا شئ من ج ب بالضرورة فى نفس الامر والحق انه ليس بقادح لانه اذا كان على
ذلك التقدير كذلك مع صدق الاصل فعند لزوم من تقدير وقوع الممكن اجتماع النقيضين فلا
يصدق نقيض المدعى فيصدق المطلوب ولان امكان اتصاف شئ مما يقال عليه ب بعض
ج يقتضى كون ذات الشئ من جملة ما يقال عليه ج ويمتنع ان يقال عليه ب وذلك لانه
مع فرض الاتصاف بصفة ج بالفعل يكون من تلك الجملة قطعا فاذن على انه فى نفس الامر

قبل

قبل الفرض كان من جملته لان فرض الممكن لا يمكن ان يصير غير ذات للموضوع ذاتا بل ربما
يفيد العلم بان شيئا مما لم يعلم انه من جملة تلك الذات هو من جملتها واذا امتنع ان يقال عليه ب
فيكذب بعض ب ج بالامكان فيصدق لا شيء من ب ج بالضرورة وهو المطلوب
وبعبارة اخرى لو كانت ذات ب لا يمتنع ان يتصف بج وقد فرضت متصفة به لكانت
من جملة ما يقال عليه ج فيمتنع ان يتصف بب وكانت ذات ب هف فان قيل الفرض
محال لانه يدخل في جملة ما يقال عليه ج ما لم يكن داخلا فيها قلنا انه لو ادخل شيئا
مما يمتنع ان يتصف بج لكان قد دخل فيها ما لم يكن داخلا فيها لكن الحصر الكلي وهو قولنا
لا شيء من ج ب بالضرورة قد يتناول مع عدم الفرض لكل ما عدا الممتنع وانما احتيج الى الفرض
ليصير الموضوع به صالحا لان يحكم عليه فان الفرض يقتضي ان يحكم على ما يفرض بالفعل
من جملة ما يمكن ان يحكم عليه وهذه دقيقة اكثر ما يقع من الغلط في هذه المواضع انما يكون
بسبب الغفلة عنها واقتصر الطاعن في عكسها على الدوام مستدلا عليه بانه اذا صدق
لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج دائما والا فبعض ب ج بالاطلاق العام
فبالافتراض بعض ج كذلك هو يناقض الاصل ولانك قد عرفت ان الدوام في
الكليات لا ينفك عن الضرورة فبرهان كون العكس دائما يكون برهان كونه ضروريا فافهم
والضرورية البتاتة اذا كان الامكان جزء محمولها كما مثل به وهو احتراز عما لا يكون
الامكان جزء محمولها كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان فان كان معها سلب
اي في المحمول على ما مثل به ينقل ايضا اي كما نقل الامكان وذلك ليصح العكس لانه جعل
المحمول بكليته موضوعا لا جعل بعضه وكذلك ان كان سلب في الموضوع ينقل ايضا
لمثل ذلك فان العكس جعل الموضوع ايضا بكليته محمولا لا جعل بعضه كذلك

٩٤ كقولهم بالضرورة كل انسان هو حيوان لا يكون كاذبا في انه وجبة عكسها بالضرورة
شيء مما يمكن ان لا يكون حيوانا فهو انسان وقد غلط فيه اي في انعكاس الضرورية الموجبة
كثير من المشائين حتى ان ذهابهم الى ان الانعكاس ضرورية لما اشرنا اليه وفي مثل
قولك ليس بعض الحيوان انسانا اي في السالبة الجزئية اذا عينت ذلك البعض
اي من الحيوان الذي ليس بانسان بان تجعله فرسا مثلا وجعلته كليا كقولك لا شيء
من الفرس بانسان انعكس الى قولنا بعينه الى لا شيء من الانسان بفرس وهو المطلوب
او تجعل السلب جزء المحمول فنقول بعض الحيوان هو غير انسان فينعكس الى بعض غير الانسان
حيوان وهو ظاهر غني عن الشرح والا اي وان لم تجعل السالبة الجزئية كلية او معدولة
لا تنعكس كما ذهب اليه المشاؤون لصحة قولنا بعض الحيوان ليس انسانا بالضرورة وعدم
صحة قولنا بعض الانسان ليس بحيوان بشيء من الجهات لوجوب كون كل انسان حيوانا
وقولك لا شيء من السرير على الملك لا ينبغي ان تعكسه دون النقل بالكلية اي دون
نقل المحمول بكليته لان العكس نقله بكله لا ببعضه كما تقدم والا لا يصح وانتهض نقضا
على انعكاس السالبة الكلية كلية لعدم اطراده لتخلف الانعكاس عنها ح فلا تقول لا شيء
من الملك على السرير لظهور بطلانه بل لا شيء مما على الملك بسرير فلفظة على لا بد من نقلها
اذ هي جزء من المحمول هيهنا مع وجوب نقل المحمول بكليته في العكس ومثله لا شيء من الحائط
في الوتد ولا شيء من الكوز في الماء فانهما لا ينعكسان الى لا شيء من الوتد في الحائط ولا
شيء من الماء في الكوز لان في جزء المحمول فيهما ولم ينقل ولهذا كذبا بل لا شيء مما في الوتد
بحائط ولا شيء مما في الوتد بحائط ولا شيء مما في الماء بكوز ومن هذا يعلم انه لا ينتهض
على انعكاس الموجبة الجزئية نقضا مثل قولنا بعض الشيخ كان شابا الصادق وكذب

عكسه

الضابط السادس في ما يتعلق بالقياس

عكسه وهو بعض الشاب كان شيخا فان هذا ليس عكسه الصحيح لان كان جزء المحمول في الاصل
ولم ينقل في العكس الصحيح بعض ما كان شابا فهو شيخ وايراد العكس والنقيض والسوالب
والمهملات البعضية انما كان للتنبيه اي على معرفة القوانين المنطقية اقتداء باصحاب تلك
الصناعة من المتقدمين بل من المتاخرين لا للحاجة اليه فيما بعد اي من المسائل الاتية
في هذا الكتاب **الضابط السادس** في مباحث متعلقة بالقياس نقصا
الى الاشكال وصدر الفصل بان القياس الواحد لا يكون اقل من مقدمتين كما قال
هو ان القياس لا يكون اقل من قضيتين وفي هذا الكلام بحث وهو ان قيل ما الحاجة
لا يقال لو كان المراد من القضايا المذكورة في تعريف القياس ما هي [illegible]
الى اقامة البرهان على هذه الدعوى بعد ما اخذ في تعريف القياس انه قول مؤلف من
قضايا فان ذلك حيث كان ماخوذا في تعريفه وجب ان القضية الواحدة لا يكون
قياسا لا يجاب بان الفائدة في ايراد المص هذا البرهان عليها ليبين ان القول يثبت
به مطلوب تصديقي مشتمل على اقل من مقدمتين سواء كان ذلك القول قياسا او استقراء
او غيرها حتى انا لو لم ناخذ في تعريف القياس انه مؤلف من اكثر من قضية واحدة
لدلنا البرهان المذكور على ذلك كما اجيب به في المشهور لان التكرار لا يندفع به وانما
كان يندفع لو قال ان [illegible] لا يكون اقل من قضيتين ولم يتعرض في البرهان لنوعي
القياس بل يجاب بان الفائدة بيان ان الاصطلاح مستند الى البرهان وهو قوله
فان القضية الواحدة ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها في شرطية لا بد فيها
من وضع اي المقدم او رفع اي للتالي بقضية اخرى ليحصل الانتاج وهي المقدمة الاخرى
واذا ذاك فقد حصلت مقدمتان وهو القياس الاستثنائي المذكور فيه عين النتيجة
او نقيضها بالفعل في الاول فعند استثناء عين المقدم يكون النتيجة عين التالي

[illegible]

المذكور

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

المذكور فيه بالفعل واما الثاني فعند استثناء نقيض التالي يكون النتيجة نقيض
المقدم المذكور بالفعل فالشرطية على التقدير بن يشتمل على طرفي النتيجة لا عليها الا انها يصح
على التقدير الاول لاشتماله عليها وان لم يكن من حيث هي نتيجة دون الثاني لاشتماله
على نقيضها ولكن لا من حيث هو نقيض ولهذا قال ان اشتملت على كل النتيجة اي على طرفيها
ولم يقل ان اشتملت على النتيجة ولفائدة اخرى وهي ان يعلم منه وجه انحصار القياس في
قسمين استثنائي واقتراني بعبارة احسن من المشهور بان قال القياس ان اشتملت مقدمة منه
على طرفي النتيجة بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني وانما كانت احسن من المشهور
وهي ان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والا
فالاقتراني لاحتياجها الى تاويل اذ ليس المعنى بذلك ان النتيجة نفسها او نقيضها بعينه
مذكور في القياس بالفعل من حيث هو نتيجة او نقيض فان ادوات الاتصال والانفصال
يخرجها عن الخبرية واحتمال التصديق والتكذيب في النتيجة ونقيضها خبران يحتملان لهما
بل المعنى بذلك انهما لو اسقطت الادوات المذكورة او قطع النظر عنها وان لم تشتمل القضية
الواحدة على شيء من طرفي النتيجة فلا انتاج اذ لا مناسبة بين تلك المقدمة والنتيجة و لظهوره
لم يذكره صاحب الكتاب في ان اشتملت على احدهما دون الاخر وهو المراد من قوله وان ناسبت
اي القضية الواحدة جزء المطلوب فلا بد من قضية اخرى يشتمل على الطرف الاخر ليرتبط
احد الطرفين بالاخر ويتم المقدمتان وهو المراد من قوله فلا بد مما يناسب الجزء الاخر فيكون
اي ما يناسب الجزء الاخر قضية اخرى ويسمى حينئذ القياس اقترانيا وهو الذي لا يكون
النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل بل يكون النتيجة مذكورة بالقوة في الكبرى
فان قولنا كل ج ب وكل ب ا المنتج لكل ج ا في الكبرى بالقوة لدخول ج تحت ب فان قيل

قوله وان ناسبت جزء المطلوب اه ع ٩
[illegible]
حتى ليس طا من مقدمتين
يشتركان في حد ثالث نسبته
المطلوب الى موضوعه لما كانت مجهولة فلا
من امر ثالث موجب للعلم بتلك النسبة والا لكفى تصور
الطرفين في العلم بالنسبة فلا يكون نظريا وهي
[illegible]
فهو اما من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة ولما
كانت الحملية مقدمة على الشرطية طبعا قدمت
الحمليات لتوافق الوضع
الطبع تعليقات

الضابط الثامن فيما يتعلق بالقياس

لم لا يجوز لزوم المطلوب من قضية غير مشتملة عليه ولا على جزئه ينتقل الذهن منها اليه
على سبيل الالتزام كما في العكس وعكس النقيض لا يجاب بانه لا يحصل التصديق بذلك
للمطلوب الابعد شعور الذهن باللزوم ثم لا يكفي ذلك ايضا الا بعد العلم بحصول الملزوم
فثم ايضا مقدمتان ويكون القياس ح استثنائيا على ما اجيب به في المشهور لان المعتبر في
دلالة الالتزام اللزوم لا شعور الذهن به وحصول الملزوم في الذهن لا العلم بحصوله
بل يجاب بالفرق بان القضية المنعكسة مشتملة على جزئي المطلوب في هو العكس وعكس
النقيض وان الذهن لا ينتقل الذهن منها اليها على سبيل الالتزام على ما قد عرفت حالهما
عند الكلام في تعريف القياس ثم القياس قد يكون واحدا ويسمى بسيطا وقد يكون
اكثر من واحد ويسمى قياسا مركبا ومقدمات البسيطة لا تزيد على اثنتين واليه اشار بقوله
ولا قياس واحد اكثر من قضيتين اما ان كان اقترانيا سواء كان حمليا او شرطيا فلقوله
فان المطلوب ليس له الا جزآن هما موضوع ومحمول ان كان حملية او مقدم وتال ان
كان متصلة او غيرهما مما يجري مجراهما ان كان منفصلة فاذا ناسب كل واحد من
القضيتين جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة وهو واضح واما ان كان استثنائيا فلقوله
وفي الشرطية اي في القياسات الشرطية وهي اما اقترانية او استثنائية لا تزيد المقدمات
على اثنتين اما في الاقترانية فلان الشرطي ليس له الا جزآن فاذا ناسب كل من القضيتين
جزءا فلا امكان لانضمام الثالثة واما في الاستثنائية فلانه لم يبق الا الاستثناء في
الاستثنائيات وبالمقدمة الاستثنائية يتم القياس دون الاحتياج الى ثالثة وفي
قوله وفي الشرطية لم يبق الا الاستثناء في الاستثنائيات تعريض ان في الشرطية
الاقترانية لم يبق شيء يحتاج الى مقدمة اخرى لم يزد المقدمات على اثنتين والغرض

٩٧ قوله ولا قياس اكثر من قضيتين مع اعتراف
هيهنا بشيء و
هو ان احد الامرين
لازم وهو اما قياسية بالمستلزم
بواسطة مقدمة اجنبية كقياس المساواة
وكونه واما عدم قياسية بعض من الاشكال
بالعكس المستوي لان اللزوم بالذات ان لم يعتبر في
القياس

[illegible]

انه لو جعل الاستلزام بطريق عكس النقيض داخلا
في القياس لم ينحصر في الاحتراز عن الاستلزام
بواسطة المقدمة الاجنبية لكان لم
وجه لان الغرض منه دفع
القياس استلزام
المجهولات
مع وجه اللزوم والمقدمات كما يستلزم المطلوب

[illegible]

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

ان في كلامه اشعارا بالحكم الاقتراني الشرطي هذا حكم القياس البسيطة واما مقدمات المركب فتزيد على ثنتين لان القياس مركب من مقدمات ينتج بعضها نتيجة يركب النتيجة مع اخرى لينتج مقدمة اخرى وهكذا الى ان يصل الى المطلوب وهو اما موصول ذكر فيه النتيجة بالفعل مرتين مرة على انها نتيجة قياس سابق واخرى على انها مقدمة قياس لاحق كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا ثم قلنا كل ج ا وكل ا د فكل ج د وهو المطلوب او يحمل هكذا الى ان ينتهي اليه واما مفصول فيه طويت النتائج غير المطلوب كما اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا وكل ا د فكل ج د وهو المراد من قوله بل يجوز ان يكون قياسات كثيرة مثبتة لمقدمتي قياس واحد والقضية اذا صارت جزء القياس يسمى مقدمة وقبل صيرورتها لا تسمى مقدمة بل قضية فكل مقدمة قضية دون العكس ولهذا لم يقل في تعريف القياس انه قول مؤلف من مقدمات تحاشيا عن الدور وهذا هو المشهور ولكن لو فسرت المقدمة بانها قضية جعلت جزء حجة اندفع الدور ولابد من اشتراك مقدمتي الاقتراني في شيء يسمى الحد الاوسط والا لم يرتبط الاكبر بالاصغر والاوسط وهو المتكرر في المقدمتين المحذوف في النتيجة وانما سمي به لانه واسطة بين حدي المطلوب به يتبين الحكم باحدهما على الاخر وكل واحد من موضوع المقدمة ومحمولها يسمى حدا الا ان المحكوم عليه في المطلوب يسمى حد الصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والمحكوم به حدا اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب اولان الموضوع اخس من المحمول لانه يشبه للمادة والمحمول اشرف من الموضوع لانه يشبه الصورة فسمي الاخس بالاصغر والاشرف بالاكبر ويسمى الاصغر والاكبر بطرفين والذين والمقدمة التي فيها الاصغر الصغرى والتي فيها الاكبر الكبرى والهيئة الحاصلة من وضع

الحد الاوسط مع الحدين الاخيرين اعني الاصغر والاكبر شكلا وتركيب الصغرى مع الكبرى قرينة وضربا والقرينة بالنسبة الى اللازم عنها لذاتها قياسا واللازم بالنسبة اليها نتيجة وردفا ايضا وذلك بعد اللزوم اذ قبله تسمى مطلوبا واعلم ان كل هذا يختص بما يتركب من حمليتين وعليه يقاس ما يتركب من شرطيتين ومن شرطية وحملية اذ المقدم والتالي في حكم الموضوع والمحمول وكذا الحال في التقسيم الى الاشكال وهي اربعة لان لان الحد الاوسط المشترك بين المقدمتين اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول لان لزوم ما يلزم عنه بديهي ولزوم ما يلزم من غيره من الاشكال ليس كذلك بل يتبين بهذا الشكل وما تبين بغيره فهو قبل ذلك الغير لا محالة فيكون الاول نحو كل ج ب وكل ب ا وهو القريب من الطبع جدا ولهذا سماه السياق الاتم اذ فيه ضرورية النتيجة بينة بذاتها لا يحتاج الى حجة او محمولا فيهما وهو الشكل الثاني لموافقته الاول في اشرف مقدمتيه وهو الصغرى لانها لا تكون الا موجبة نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب او موضوعا فيهما وهو الشكل الثالث لموافقته الاول في اخس مقدمتيه وهو الكبرى لانها قد تكون سالبة مع ان الايجاب اشرف من السلب نحو كل ب ج وكل ب ا او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع نحو كل ب ج وكل ا ب وهو البعيد عن الطبع لمخالفته الاول في المقدمتين ولهذا سماه السياق البعيد واهمله المعلم الاول وغيره من المتقدمين والى الاشارة بقوله والشركة لابد وان تقع في محمول احدهما وموضوع الاخرى وهو بينا والاول والرابع لانه ان كانت الشركة في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الاول وان كانت على العكس فهو الرابع او موضوعهما وهو الثالث او محمولهما وهو الثاني وعنه اي ترتيب عن الحد بين

بين هذه المواد واسطة الفكر المقصد النتائج كان الكبار برحمته النافذة يؤلف بين المواد العنصرية والارحام الاسطقسية بواسطة تحريك السماء تعليقات

ان يكون الاوسط فيه محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى او لا يكون و الثاني اما ان يكون محمولا فيهما او يكون موضوعا فيهما فاخرجت الاشكال الاربعة

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

بتمی طرفا والنتيجة تحصل من الطرفين وبحذف الاوسط فاذا كان الحد المتكرر اعنی الاوسط موضوع المقدمة الاولی ومحمول الثانية فهو الشكل البعيد الذی لا يتفطن لقياسيته من نفسه فحذف بخلاف الثانی والثالث فان الطبع الصحيح يكاد يتفطن بقياسيتهما قبل ان يتبين ذلك ويكاد بيان ذلك يسبق الی الذهن من نفسه فيلحظ المنتج قياسيته عن قريب فانا اذا قلنا في الثانی كل ج ب ولا شیء من آ ب فالفطرة السليمة يتفطن لان الذی هو ب لا يكون الذی ليس هو ب فج ليس آ واذا قلنا فی الثالث كل ب ج وكل ب آ تفطنت النفس لان ب هو ج وهو آ فشیء مما هو ج هو آ قبل بيانهما بالرد الی الاول او بغيره ولا كذلك الرابع ولهذا صار مهجورا غير مقبول ولذا اطرح لا لمجرد الكلفة علی ما قيل من ان كلا من الثانی والثالث يرتد الی الاول بعكس واحد وهذا فقد يحتاج الی عكسين فان فی الثانی اثنان ثانی وفی رابعه وفی رابع الثالث وخامسه من كلفة العكسين علی ما ذكر فلو كان حذفه بمجرد ذلك يتم الحذف او الاعتبار وحيث لم يتم دل علی ان الحذف لعدم تفطن قياسيته من نفسه علی ما ان والتام من الاقترانيات ما يكون الاوسط محمول المقدمة الاولی فيه وموضوع الثانية وهو الشكل الاتم لما ذكرنا وههنا دقيقة اشراقية اعلم ان الفرق بين السلب اذا كان فی القضية الموجبة وذلك بان يكون جزء محمولها او موضوعها وبين السلب اذا كان قاطعا للنسبة الايجابية والمعنی ان الفرق بين الموجبة المعدولة والسالبة البسيطة هو ان الاول لا يصح علی المعدوم اذ لا بد للاثبات من ان يكون علی ثابت بخلاف الثانی فان النفی يجوز علی المنفی وفی اكثر النسخ عن المنفی ولهذا يصح قولك فی زيد المعدوم ليس هو فی الاعيان بصيرا ولا يصح هو فی الاعيان لا بصير وليس معنی هذا الكلام ما يسبق منه الی الفهم ان موضوع الثانية يجوز ان يكون معدوما فی الخارج دون موضوع

قوله رحمه الله فالفطرة السليمة يتفطن (١٠٠)

اه فايدة

التقسيم آخر للقياس

بحسب العوارض غير ما مضی

وهو ان القياس اما ان يكون ضروری

النتيجة بينا بنفسه اولا والاول هو الاول والثانی

اما ان يتفطن بقياسيته من الفطرة السليمة قبل

[illegible]

بكفی لقبولها كونها مطردة فی اكثر الضروب وايضا

ما ذكره معارض بمثله فان التفطن للقياسية

انما يكون فی بعض الضروب من

الثانی والثالث دون

بعض ومن بعض

الاذهان

دون بعض فلو كان حذف الرابع لعدم التفطن

لتم الحذف عن غيره تعليقات

للموجبة

الضابط الثامن فيما يتعلق بالقياس

١٠١

الموجبة ايضا على ما ظن وعلل به كون السالبة اعم من الموجبة ايضا فانه يكون معدوما
في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في وجود
او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة ايضا لا بد وان يكون كذلك
بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع غير الثابت اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على
معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع
غير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان
الاثبات يقتضي ثبوت شئ حتى يثبت له شئ ولهذا لا يصح ان يقال المعدوم من حيث
هو معدوم ليس بفلان ولا يصح ان يقال انه من حيث هو معدوم فلان بل من حيث
له ثبوت في الذهن ويجوز نفي كل ما هو غير الثابت عنه من حيث هو غير ثابت
بخلاف اثبات كل ما يغايره عليه من تلك الجهة بل اثبات كل شئ مما يغايره عليه
من تلك الجهة بل اثبات كل شئ مما يغايره عليه من تلك الجهة اللهم الا اذا كان
امرا عدميا او محالا فقيل ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة ولغفلة الجمهور
عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة
معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا ان يأول بما ذكرنا ويقال مرادهم منه
ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم ويندفع
الاشكال عن كلامهم فتحصل مما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة والسالبة
شئ واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة
انما يكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث
هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت

الموجبة فيكون ذلك اعم من هذه الحيثية فتدبر فانه
دقيق وليس بالاكثر
وغيره فاعلم ان العموم
كما وقعت الاشارة اليه على
ضربين احدهما ما يكون بحسب الافراد
الجزئية نوعية كانت او شخصية كالعموم الذي
يكون الحيوان به اعم من الانسان او الانسان من زيد

الحكم الايجابي فان قلت قد ثبت ان مرجع العموم المطلق
الى موجبة كلية دائمة في جانب الاخص وسالبة
جزئية فعلية في جانب العام فيلزم من
ذلك صدق قولنا كل ما
يصلح موضوعا
للموجبة
يصلح موضوعا للسالبة ولا شئ مما يصلح موضوعا

اومنتف لتوقف اثبات الشئ للشئ على ثبوته فى نفسه واما ان لم يؤخذ من حيث

هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا فى الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة

لموضوعها من حيث له ثبوت وبتلازمان ح لكن نحن لا نأخذ موضوع السالبة من حيث

هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اى متمثل فى وجود ا ووهم على ما هو المصطلح والمتعارف

وعلى هذا بتلازمان فى جميع القضايا شخصية كانت او محصورة لكن المص ايضا لما ذهل

عن هذه الحيثية التى غفل عنها الجمهور لم يحكم بتلازمهما فى جميع القضايا بل حكم

بتلازمهما فى المحصورة دون الشخصية بناء على ما ذهب اليه من اشتمال موضوع المحصورة

على عقد حمل هو حمل العنوان عليه ولاقتضاء هذا الحمل ثبوت المحمول للموضوع اى

تمثله فى وجود او وهم لان اثبات الشئ للشئ فرع على ثبوته وامتناع اخذه غير ثابت

من حيث هو غير ثابت لكونه ثابتا بتلازمان فى المحصورات دون الشخصيات بناء على

هذا العقد والى هذا اشار بقوله ولكن هذا الفرق انما يكون فى الشخصيات لا فى

القضايا المحيطة وجملة المحصورات فانك اذا قلت كل انسان هو غير حجر او لا شئ

من الانسان بحجر هو حكم على واحد واحد من الموصوفات بالانسانية فيهما اى فى الموجبة

المعدولة والسالبة البسيطة لكن الموجبة يشتمل على عقدى حمل اولهما حمل العنوان

وثانيهما حمل المحمول والسالبة وان خلت عن العقد الثانى الذى هو المحمول فانها

لا تخلو عن العقد الاول الذى هو للموضوع العنوانى واليه اشار بقوله والسلب

انما هو للحجرية اى المحمول الذى هو العقد الثانى لا للانسانية التى هى العقد الاول و

اذ لو خلت السالبة عن عقد ايجابى مستدع لموضوع موجود اذ لا اثبات الا على ثابت

استحال صدقها على الموضوع المعدوم واستوت مع الموجبة المعدولة فى انهما

لا يصدقان

تمه حاشية الا ترى ان الحيوان اخص منه
الجنس الان
من النوع ولا يصدق
فالحيوان جنس والاكثر ان
نوع وان زيدا اخص من الانسان و
ليس يصدق كلية موضوعها الشخص الحجر
على الطبيعة و الشخصية حكم الكلية فكذلك اجريا فيما
يصدره موضوع السالبة ببعض الاعتبارات غير
موضوع الموجبة كما يقال الحيوان بما هو حيوان ببعض الاعتبارات
ليس حيوانا بلا شرط لتحقق العموم الاعتبارى فيها

[illegible]

دون المحصورات لاشتمال موجبتها على عقدين واشتمال
سالبتها على عقد واحد ولان لبنه المحصورة
كالموجبة فى اقتضاء الموضوع من جهة
عقد الوضع وفيه تامل
ستعلم تعليقات

لا يصدقان الا اذا كان موضوعهما موجودا في الخارج ان حكم بثبوت المحمول والعنوان في الخارج وان لم يحكم بثبوتهما في الخارج فلا يتوقف صدقهما على موضوع موجود في الخارج بل على ثابت في الذهن والفرض انهما متساويان في اقتضاء موضوع موجود في الخارج وعدمه واذا استويا فيه بحيث يقتضي الموجبة المعدولة وجود الموضوع في الخارج كما في قولنا كل انسان هو غير حجر اقتضت السالبة كقولنا لا شئ من الانسان بحجر كذلك وبالعكس لاستحالة ان يكون موضوع سالبة اعم من موضوع موجبة بعد اتحادهما في العبارة ولذلك قال فلابد وان تكون الموصوفات بالانسانية متحققة اي في الخارج او في الذهن حتى يصح ان تكون موصوفة بها اي بالانسانية في الخارج او في الذهن ولان انتفاء الفرق بينهما انما كان لاشتمال المحصورات على العقد الاول كما قررناه وقد خلت الشخصيات عنه لان موضوعها لكونه جزئيا حقيقيا اما علم او ما يجري مجراه ولا يصح حمل اسم الشئ عليه على ما سيصرح به المصنف افترقتا في الشخصيات واستويا في المحصورات فهذا تقرير الدقيقة الاشراقية وكانه مما تفرد به صاحب الكتاب اذ لم اجده في كلام غيره واورد اشكال على ظاهر كلام الامر لاشعاره باقتضاء السالبة وجود الموضوع في الخارج وهو انه وافق على ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية فلو فرضنا موضوعهما معدوما كان ثابتا واجتمع النقيضان على الكذب وهو محال فيلزم ترك احد القولين ويلزم ايضا ان السالبة المقولة على الكل تصدق في الموضوع المعدوم واما ان الموجبة الجزئية لا يناقضها واجيب بان ذلك انما يلزم ان لو كان الحكم بالمحمول على كل ما صدق عليه الموضوع في الخارج وح لا يكون السالبة الكلية والموجبة الجزئية متناقضين على هذا التقدير ونحن فلا نريد الا كل ما صدق عليه

المقالة الثانية في الحجج ومبادئها

الموضوع كيف كان من غير تقييد باحد الوجودين كما قد علمت فانه فع الاشكال انت
تعرف بما قررناه ان الاشكال غير وارد من اصله وهو ظاهر فان قيل ان كان موضوع
السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة لم يلزم التناقض لتباين افرادها وان لم يكن اعم
زال الفرق قلنا هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم منه تباين الافراد اذ العموم بمعنيين
وهذا لا يستلزمه وليس اعم افرادا ولا يلزم منه زوال الفرق لكونه اعم اعتبارا
فاذا الفرق فيجعل السلب في المحيطة جزء المحمول والموضوع حتى لا يكون لنا
قضية الا موجبة ان اراد بالموجبة موجبة توافق السالبة في الموضوع والمحمول
على ما هو المصطلح عليه ههنا فهذا انما يصح بجعل السلب جزء المحمول لصيرورة
بعض الانسان ليس هو بصير الى بعض الانسان هو لا بصير لا جزء الموضوع لصيرورة
بعض الانسان كما ليس هو بصير الى بعض اللابصير انسان وان اراد بالموجبة موجبة
كيف كانت اي سواء وافقت السالبة في الطرفين او خالفت صح لكن فيه بعد
من جهة الاصطلاح او من جهة ان الغرض وهو كون السالبة البسيطة منافية
للموجبة المعدولة لا يحصل بما ذكرتم وان قيل يحصل بان يعكس بعض اللابصير
انسان الى بعض الانسان لا بصير قلنا فاذن يراد على المحمول ولا من غير تطويل لا فائدة
فيه والظاهر ان لفظة او الموضوع من رفع البصر او طغيان القلم والله اعلم ولا يقع الخبط
في نقل الاجزاء في مقدمات الاقيسة ولان السلبية مدخل في كون القضية
السالبة قضية اذ هو جزء التصديق على ما سبق فلا نخذفه والا لا تبقى تلك القضية
لا نتفاء جزئها فنجعله جزء للموجبة لا بان يذكر حرف السلب مع الاجزاء بل لما ذكر وهو قوله
كيف وقد دريت ان ايجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروري والممكن ايجابه وسلبه سواء

١٠٤

للغرض البحث ان يجعل مفهوما من المفهومات عنوانا
لطبيعة
باطلة الذات
محجوبة عن صقع الوجود
مجهولة في التصور ولتشخصه
بالمفهوم وبتقدير انه لمهيته ما باطلة مع الذات
يصح الحكم عليه بالامتناع او بعدم الاخبار عنه او بحجر
مجراه مع بسبب انه كتاب عقد حتى غير شي فاصد بوجه الحكم

كونه مجهولا مطلقا يجب للمفهوم
بناء عن الاخبار عنه اصلا
فاعتبار كونه
معلوما بنحو كونه مجهولا مطلقا يصح الاخبار عنه بعدم
الاخبار والى ذلك اشار افضل المتأخرين في نقد
المحصل بقوله رفع الثبوت الخارجي والذهني
متصور بالسلب ثابت ولا متصور اصلا فيصح الحكم
عليه من حيث هو ذلك المتصور ولا يصح من حيث هو

وعلى هذا يصير القضايا باسرها موجبة كلية ضرورية والسياق الاتم يعني الشكل الاول
ضرب واحد وهو كل ج ب بتة وكل ب ا بتة فينتج كل ج ا بتة وانما كان كذلك لان شرط
الشكل الاول في الانتاج موجبة الصغرى والا لم يندرج الاصغر في موضوع الكبرى
ولم يتعد اليه الحكم من الاوسط وكلية الكبرى والا جاز ان يكون البعض من الاوسط
المحكوم عليه بالاكبر نحو بعض الحيوان هو ناطق غير البعض المحكوم به على الاصغر نحو كل
انسان حيوان فلا يتحد الوسط ولا يتعدى الحكم ولهذا لم ينتج بعض الانسان ناطق لكن
لما كانت المحصورات اربعا فالضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل ستة عشر الحاصلة
من ضرب الاربعة في الاربعة اسقط اشتراط موجبة الصغرى ثمانية اضرب وهي
الحاصلة من الصغرى السالبة الكلية والجزئية مع المحصورات الاربع الكبرى واشتراط
كلية الكبرى اربعة اخرى هي الحاصلة من الكبرى الجزئية الموجبة والسالبة مع الموجبتين
صغرى وبقيت الضروب المنتجة اربعة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية
نحو كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا والثاني من كلية موجبة صغرى وسالبة كلية
كبرى ينتج كلية سالبة نحو كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا والثالث من موجبة
جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض ج ب وكل ب ا
فبعض ج ا والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية
نحو بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا ثم لما صارت الجزئية كلية والسالبة
موجبة وغير الضرورية ضرورية وانحصرت القضايا في الموجبة الكلية الضرورية
وهذا الضرب اي الاول من الاول ينتجها اكتفى به لاستغنائه عن غيره من الضروب
الثلاثة المنتجة للجزئيتين والسالبة الكلية ولا يخفى بعد الاطلاع على ما مر قوله

واذا كانت المقدمة جزئية فنجعلها مستغرقة كما سبق مثل ان يكون بعض الحيوان ناطقا وكل ناطق ضاحك مثلا فلنجعل ذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقية اسما وان كان معها ولكن د فيقال كل د ناطق وكل ناطق كذا على ما سبق اى كل ناطق ضاحك فينتج كل د ضاحك ثم لا نحتاج الى ان نقول بعض الحيوان د على مقدمة اخرى فنضمها الى قولنا كل د ضاحك لينتج بعض الحيوان ضاحك وانما قال على انه مقدمة اخرى لانها ليست قضية حقيقية ذات حمل ووضع لان د اسم ذلك الحيوان فكيف يحمل عليه اسمه وبهذا هو الذى قلنا انه سيصرح به وليته لا يخفى على الفطن وان كان ثم سلب فليجعل جزءا كما مضى فيقال كل انسان حيوان وكل حيوان فهو غير حجر ينتج ان كل انسان هو غير حجر فلا يحتاج الى تكثر ضروب وحذف بعض واعتبار بعض ثم لما كان الطرف الاخير اى الاكبر يتعدى الى الطرف الاول اى الاصغر بتوسط الاوسط فالجهات فى القضية الضرورية البتاتة تجعل جزء المحمول فى المقدمتين او فى احديهما فيتعدى الى الاصغر اى الحكم من الاكبر بتلك الجهة مثل ان كل انسان بالضرورة هو ممكن الكتابة وكل ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى ينتج ان كل انسان بالضرورة واجب الحيوانية او ممكن المشى ولا يحتاج الى تطويل كثير فى المختلطات بنى على ما ذهب اليه المشاؤن بل الضابط الاشراقى مقنع وانما سماه اشراقيا اما لكونه معلوما بالكشف او بكونه منسوبا الى حكماء الشرق والشكلان الاخران اى الشكل الثانى والثالث ذنابتان لهذا السابق اى للشكل الاول لانهما فرعان له لابتناء بيانهما عليه ولنشر اليهما اشارة خفيفة على طريقة المشائين ثم نبين ما ذكره فيهما على طريقة الاشراقيين فنقول الشكل الثانى شرطه اختلاف مقدمتيه فى الكيف والا يحصل الاختلاف الموجب للعقم وهو صدق القياس مع ايجاب

النّتيجة تارة ومع سلبها اخرى لاشتراك المتوافقين والمتعاندين فى لازم واحد ايجابى
وسلبى مع امتناع السلب فى المتوافقين والايجاب فى المتعاندين وكلية الكبرى لانها لو كانت
جزئية جاز توافق الطرفين كما اذا سلب احد النوعين عن الآخر وحمل على بعض جنسهما
او حمل الفصل على نوعه وسلب عن بعض جنسه وتباينهما ايضا كما اذا حمل النوع المسلوب
عن الآخر على بعض فصله او سلب الفصل المحمول على نوعه عن بعض نوع آخر وعند
اعتبار الشرطين يبقى الضروب المنتجة ايضا اربعة لانتاج الكبرى الموجبة الكلية مع
السالبتين والكبرى السالبة الكلية مع الموجبتين الاوّل من كليتين والصغرى موجبة
ينتج سالبة كلية كقولنا كل ج ب ولا شئ من آ ب فلا شئ من ج آ الثانى من كليتين
والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية كقولنا لا شئ من ج ب وكل آ ب فلا شئ من ج آ
الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض
ج ب ولا شئ من آ ب فبعض ج ليس هو آ الرابع من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ج ليس هو ب وكل آ ب فبعض ج ليس هو آ وبيان
هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ينافض الصغرى وبعكس
الكبرى فى الاوّل وبه وبالافتراض فى الثالث وهو فرض موضوع العقد من الجزئية الموجبة
او السالبة معينا ليصير كلية ويحصل المطلوب من قياسين احدهما من الشكل والآخر
من ذلك الشكل بعينه ولكن من كليتين وبعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة فى
الثانى ويمكن بيان الرابع بالافتراض ايضا بان يفرض البعض من ج الذى ليس هو ب د فيكون
لا شئ من د ب لانقلاب الجزئية كلية محفوظة الجهة وكل آ ب فلا شئ من د آ من هذا
الشكل بعينه ثم يضم اليه مقدمة اخرى لزمت من ذلك الفرض وهو بعض ج د على انها اسان

مترادفان

١٠٧ قوله وبيان هذه الضروب بالخلف اه
قد نقل الشيخ
الرئيس عن قوم انهم قالوا
لا حاجة فى انتاج ضروب هذا الشكل الى
ما ذكر من البيانات لان الاوسط لما ثبت
لاحد الطرفين وسلب عن الطرف الآخر لزم
بين الطرفين فان ب اذا كان مباينا لا غير مباين

[illegible]

الاكبر وذلك هو الشكل الثانى وهكذا فى كل شكل ولا يخفى
فساده واعلم ان حاصل هذا الشكل راجع الى الاستدلال
بتنافى اللوازم على تنافى الملزومات
فيكفى ان يقال من لوازم احد
الطرفين ثبوت
الاوسط له
ومن لوازم الآخر سلبه وهما متنافيان فيتنافى الملزومات

[illegible]

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

108

قال

مترادفان لا على جهة الحمل الحقيقي فنقول بعض ج د ولا شيء من د آ فليس كل ج آ من رابع الاول

وقد طعن في استعمال الافتراض في هذا الضرب بان صغراه سالبة فيجوز صدقها اذا كانت

بسيطة بكذب الموضوع فلا يصدق بعض ج د لان الموجبة تستدعي صدقها وجود

الموضوع وهذا وان كان الطاعن من افضل الاكابر فهو ضعيف لان كل مفهوم كلي

فيتصور له جزئيات يحمل على كل واحد منها حملا ايجابيا سواء كانت موجودة او لم تكن

ونحن لا نوجب وجود الموضوع في الموجبة الصادقة الا على تقدير ان يحكم فيها بثبوت

المحمول في الخارج اما على غير هذا الوجه فلا فانه يصدق كل ممتنع شكل ولو لم يوجد

شيء من الممتنعات ومن حقق الاصول السالفة في الحمل والوضع لم يشتبه عليه

ذلك او نقول ان لم يكن ج موجودا يصدق لا شيء من ج آ ضرورة كذب نقيضه

وهو بعض ج آ لاستلزام صدق الكلية صدق الجزئية وهو المطلوب وان كان

ج موجودا تم برهان الافتراض ويلزم صدق بعض ج ليس آ فالمطلوب لازم سواء كان ج

موجودا او لا واما الشكل الثالث فشرطه موجبة الصغرى لانها لو كانت سالبة

جاز توافق الطرفين بان سلب النوع وفصله عما يباين جنسه او سلب احد النوعين

عن الآخر وحمل فصله عليه وكلية احدى مقدمتيه والا لجاز ان يكون البعض

المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يحصل الاندراج وضروبه

المنتجة ستة هي الحاصلة من الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الاربع

والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين وبيانه لا يخفى على الفطن الاول من موجبتين

كليتين ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وكل ب آ فبعض ج آ الثاني من كليتين

والصغرى موجبة ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب آ فبعض ج ليس هو آ

وبعضه ناطق او فرس والحق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب ونقول اذا كانت سالبة بعض الحيوان انسان وبعضه ليس بناطق او ليس بفرس والحق في الاول الايجاب وفي الثاني السلب والقرائن المحتملة بعد هذين الشرطين لا يكون

الا ستة من الست عشرة لان اولها اسقط ثمانية منها وثانيها اسقط قرينتين وبالتخصيص الصغرى الموجبة الكلية يقترن بكل المحصورات الاربع والموجبة الجزئية ببعضها ولا يلزم

ولا يلزم المطلوب فى هذين الضربين كليا لاحتمال ان يكون الاصغر اعم من الاوسط ويكون الاوسط فى الضرب الاول مساويا للاكبر وفى الضرب الثانى مشاركا للاكبر فى الاندراج تحت الاصغر حتى يجب ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فى كل واحد من هذين الضربين فيمتنع حمل الاكبر بالايجاب على كل الاصغر فى الضرب الاول وبالسلب فى الضرب الثانى مثال الاول قولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق مثال الثانى اذا بدلنا بالكبرى قولنا ولا شئ من الانسان بفرس ولا يصدق كل حيوان ناطق ولا شئ من الحيوان بفرس ومتى لم ينتج هذان الضربان النتيجة الكلية لم ينتجها شئ من الضروب الباقية لكون كل من الاربعة الباقية اتم من كل واحد من هذين الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا بعض ب ج وكل ب آ فبعض ج هو آ الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج موجبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب آ فبعض ج آ الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا بعض ب ج ولا شئ من ب آ فبعض ج ليس هو آ السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية كقولنا كل ب ج وبعض ب ليس هو آ فبعض ج ليس هو آ بيان هذه الضروب بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى وبعكس الصغرى فى الثلاثة الاول والخامس وعكس الكبرى وجعلها صغرى ثم عكس النتيجة فى الرابع وبالافتراض فى الذى احدى مقدمتيه موجبة جزئية وفى السادس سواء كانت السالبة المستعملة فيه مركبة ام لا لما تقدم فظهر ان هذا الشكل لا ينتج الا جزئية كما ان الثانى لا ينتج الا سالبة فهذه طريقة المتأخرين فى بيان الشكلين الثانى والثالث وعدد ضروبه

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

وشروطها الى غير ذلك واما طريقة الاشراقيين في بيان الثاني فهي المشار اليه بقوله

وههنا قاعدة وهي انه اذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل اثبات

محمول احديهما على الاخرى اي على موضوع الاخرى من جميع الوجوه نحو كل انسان حيوان

ولا شيء من الاله بحيوان او من وجه واحد نحو كل صهال فرس ولا شيء من الانسان بفرس

لان الفرس لا يباين الانسان من جميع الوجوه كما باين الحيوان الاله بل من وجه واحد هو

كونه صهالا فيعلم يقينا انه لو كان احدهما اي احد الموضوعين مما يتصور ان يدخل تحت

الاخر لما استحال عليه اي على الموضوع الداخل تحت الاخر محموله اي محمول الاخر لان

المحمول على المحمول على الشيء محمول على ذلك الشيء فيمتنع اذن ان يوصف احدهما اي احد الموضوعين

بالاخر انما جعل هو موضوعا في النتيجة وانما حمل ههنا فالنتيجة ضرورية بتاته

نحو بالضرورة لا شيء من الانسان باله او لا شيء من الاله بانسان وكذا لا شيء من

الصهال بانسان او لا شيء من الانسان بصهال لامتناع حمل محمولها او وجوب السلب فيها

اي وانما كانت نتيجة هاتين القضيتين ضرورية بتاتة لامتناع حمل محمول هذه النتيجة

وهو احد الموضوعين على موضوعها وهو الموضوع الاخر او لوجوب السلب في النتيجة

لوجوب سلب احد الموضوعين عن الاخر لتنافيهما فما يكون في المقدمتين من جهات

او سلوب فيجعلها جزءا للمحمول مثل قولك كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة

فانه جعل فيها جهة الامكان جزء المحمول وكل حجر بالضرورة ممتنع الكتابة فانه جعل فيها

السلب الضروري جزء المحمول بان جعل بدله الامتناع فيعلم ان الانسان بالضرورة ممتنع

الحجرية وح لا يشترط اتحاد المحمول ايضا من جميع الوجوه في هذا السياق خاصة اي في لزوم

النتيجة عن المشتركين في محمول غير متحدين من جميع الوجوه كممكن الكتابة وممتنع الكتا

لا يشترط

قوله فيعلم يقينا انه لو كان الخ مستدلا ان تكون النتيجة

سالبة كلية ضرورية او دائمة في حكمها في صورة 110

قياس استثنائي

مقدمه حملية موجبة ممكنة

وتاليه حملية سالبة ضرورية

ينتج باستثناء نقيض التالي نقيض

المقدم من حملية سالبة ضرورية او دائمة في حكمها وقوله

فيمتنع اذن ان يوصف احدهما بالاخر اي لو امكن نحو

الكتابة ... الكلات ان يشترط هذا الشرط في هذا الطرز

اختلاف المقدمتين اما في الكيف باحد

الوجهين اي بان يكون احدهما موجبة

محصلة والاخرى سالبة

بسيطة او يكونا

موجبتين

لكن يكون محمول احديهما فقط مشتملا على سلب ... اما

في جهة بان يكون الجهة المجعولة جزء المحمول احديهما

غير الجهة المجعولة جزء محمول الاخرى تعليقة

الضابط الثامن فيما يتعلق بالقياس

لا يشترط اتحاد المحمول في هذا السياق وهو الشكل الثاني من جميع الوجوه كما ذهب اليه 111
المشائون ومعنى قوله ايضا انه لا يشترط اتحاد المحمول في هذا الشكل كما لا يشترط اختلاف
مقدمتيه في الكيف عند الاشراقيين بخلافهما عند المشائين بل انما يعتبر الشركة فيما وراء
الجهة المجعولة جزء المحمول كاشتراك المحمولين المذكورين في الكتابة التي هي وراء الجهة
المجعولة جزء المحمول وهي الممكن في الاولى والممتنع في الثانية ويجوز تغاير جهتي القضيتين
فيه اي في هذا السياق وهو الشكل الثاني ومخرجه من السياق الاول اي بانه الشكل الاول
ان هذين القولين قضيتان استحال على موضوع احدهما ما امكن على موضوع الاخرى
وكل قضيتين استحال على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى فموضوعاهما
بالضرورة متباينان ينتج ان هذين القولين قضيتان موضوعهما بالضرورة متباينان
وكذا اي وكذا يلزم تباين الموضوعين اذا كان في البتاتة محمول احديهما اي ما هو محمول
في الاصل ممكن النسبة نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة وفي الاخرى واجب
النسبة نحو كل حجر بالضرورة غير كاتب وانما يلزم تباين الموضوعين لكون القضيتين
بالصفة المذكورة اذ يستحيل على موضوع احديهما ما امكن على موضوع الاخرى
فان وجوب النسبة يمتنع على الاولى اي على موضوع الاولى والامكان على الاخرى
اي على موضوع الاخرى ولهذا لم يصدق بالضرورة كل انسان كاتب ولا بالامكان
كل حجر غير كاتب واذا لزم تباين الموضوعين كانت النتيجة ضرورية بتاتة نحو لا شيء
من الحجر بانسان بالضرورة وكذلك اي في البتاتة اذا كان محمول احديهما ممكن النسبة
نحو كل انسان بالضرورة ممكن الكتابة والاخرى ممتنع النسبة نحو كل حجر بالضرورة
فهو ممتنع الكتابة فكان على قلنا من لزوم تباين الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية

تعرضه ان تغاير الجهة بين القضيتين في هذا الشكل يغني عن الاختلاف في الكيف بينهما فانما حجة عليه منه الشكل الاول ويمكن ايضا انه لما بين اثبات كون السياق الثاني منتجا بطريق القياس اشترط الاستثناء اراد ان يخرج ذلك فخرج القياس الاقتراني الحملي من الشكل الاول لانه اوفق للطبع ولانه المذكور سابقا من قبل دون الاستثنائي والاول اولى فانه يخرج هذا السياق فخرج القياس الاستثنائي ولو كان المطلوب ذلك لزم التكرار تعليقة

وهي

وهي ان الانسان بالضرورة ممتنع الحجرية كما ذكر وان كان في هذا السياق جزئية
فليجعل كلية كما سبق ليصير القضايا المستعملة فيه كلها محيطة كلية موجبة ضرورية
السلب جزء المحمول بتاتة لتصير ذو الجهة جزئه ولسنا نوجب ان يعمل في احاد مقدمات
العلوم هذا العمل وهو جعل الجزئي كليا والسالب موجبا وغير الضروري ضروريا بل اذا
علمنا القانون اي في جعل كل واحد من الثلثة اخرجها فكل مقدمتين صادفناهما
على هذا القانون وهو كونهما مختلفي الموضوع بحيث يستحيل اثبات محمول احديهما
على موضوع الاخرى سواء كانت احديهما موجبة او كلية او ضرورية والاخرى سالبة
او جزئية او غير ضرورية علمنا ان حالهما كما سبق اي من كونهما محيطين موجبتين
ضروريتين يستحيل اثبات محمول احديهما لموضوع الاخرى ومستلزمتين لتباين
الموضوعين وانتاج النتيجة الضرورية ولهذا اكتفينا به في هذا السياق وتركنا
التطويل اي تطويل المشائين على اصحابه في الضروب وهي ان المنتج منها فيه اربعة
والبيان اي في بيان انتاج الضروب والخلطة اي الاختلاطات ولهذا اي ولهذا الذي في السياق
مخرج اي بيان من الشرطيات من انه لو كان موضوعا هاتين المقدمتين مما يصح دخول
احدهما في الاخر فما وجب على جزئيات احدهما او امكن على جزئيات الاخر او امتنع ويستثنى
نقيض التالي وهو انه وجب على جزئيات احدهما او امكن او امتنع على جزئيات الاخر
لنقيض المقدم وهو ان موضوعي هاتين المقدمتين مما يمتنع دخول احدهما في الاخر
فهذه طريقة الاشراقيين في بيان الشكل الثاني واما طريقتهم في بيان الشكل الثالث
فهي ما يشير اليه بقوله قاعدة واذا وجدنا شيئا واحدا معينا كالاوسط في الثالث
وصف بمحمولين اي بمحمول الصغرى وهو الاصغر وبمحمول الكبرى وهو الاكبر علمنا ان

شيئا واحدا من احد المحمولين اى من الاصغر موصوف بالمحمول الاخر اى بالاكبر ضرورة
مثل ان يكون زيد حيوانا وزيد انسانا علمنا ان شيئا من الحيوان انسان بل وشئ من الا
حيوان على اى طريق كان اى تأليف المقدمتين والمعنى انه سواء كان زيد حيوان صغرى
وزيد انسان كبرى او كان بالعكس فانه ينتج الا ان الاول ينتج ان شيئا من الحيوان انسان
والثانى ان شيئا من الانسان حيوان واذا كان هذا الشئ المعين اى الاوسط معنى عاما
اى كليا كالانسان لا جزئيا كزيد على ما هو فى المثال الاول فيجعل مستغرقا اى للجزئيات
ليصير الصغرى والكبرى محيطين كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق نصار
هذا الحصر شئ معين موصوف بالامرين اى بالحيوان والناطق فيلزم ان يكون شئ
من احدهما هو الاخر اى بعض الحيوان ناطق وهو المطلوب واذا كان بعض من شئ موصوفا
باحد المحمولين كقولنا بعض الحيوان انسان او كليهما كقولنا بعض الانسان كاتب بالفعل
وبعض الانسان ضاحك بالفعل وعين اى ذلك البعض فجعل مستغرقا كان هذا
وهو كون الحصر لشئ معين موصوف بالامرين حاله ويجعل السلب ايضا جزء المحمول
فينتقل الى النتيجة نحو كل انسان حيوان وكل انسان فهو غير الحجر لينتج بعض الحيوان
فهو غير حجر ويكون اى بعد جعل السلب جزء المحمول الاوسط موصوفا بالطرفين
فى جميع المواضع فى هذا السياق دون الحاجة الى سالب واذا كان المقدمتان فيهما
السلبان فجعل السلبان جزء المحمول حينئذ ايضا فاذا قولك كل انسان فهو لا طائر وكل انسان
هو لا فرس جاءت النتيجة موجبة وهو ان شيئا مما يوصف بانه لا طائر هو لا فرس
وهو ظاهر غنى عن التفسير وان كان احد المقدمتين مستغرقة كقولنا كل انسان
حيوان والاخرى غير مستغرقة نحو بعض الانسان كاتب بالفعل بعد الشركة فى الموضوع

۱۱۴ اشارة الى ان هذا الشكل لا يحتاج الى كلية الكبرى بل يكفي كلية احدى المقدمتين

فان البعض داخل في الكل فتعين كون شئ واحد موصوفا بالمحمولين ويلزم اتصاف

شئ من احد المحمولين بالاخر وهو المطلوب ولا يلزم اتصاف كل واحد من المحمولين

بالاخر في هذا السياق اي لا ينتج هذا الشكل كليا فان المحمولين واحدهما ربما يكون اعم

من الموضوع الذي هو الاوسط والطرف الاخر مثال الاول كل انسان جسم وكل انسان حيوان

مثال الثاني كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فلا يلزم اتصاف كل احدهما بالاخر

نحو كل جسم حيوان وكل حيوان ناطق بل شئ من احدهما هو الاخر نحو بعض الجسم حيوان

وبعض الحيوان ناطق واذا جعلنا الجهات والسلوب اجزاء المحمول في المقدمتين

حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات لحصول الاكتفاء بضرب واحد

وهو الاول لرجوع القضايا كلها الى الموجبة الكلية الضرورية ومداره اي مدار

هذا الشكل على امر واحد وهو تيقن اتصاف شئ واحد هو الاوسط الموضوع في المقدمتين

بشيئين هما الاصغر والاكبر ومخرجه اي بيانه من الشكل الاول هو ان هذين القولين

اي الصغرى والكبرى قضيتان فيهما شئ ما وصف بكلا المحمولين وكل قضيتين فيهما

شئ ما وصف بكلا المحمولين فبعض موصوفات احد المحمولين يوصف بالاخر

فهذان القولان ... بعض موصوفات احد محموليهما يوصف بالاخر وقد اغنى

عن التطويلات اي التي ذكرها الناس او من تكثير الضروب وبيانها والاختلاطات

الى غير ذلك **فصل** في الاقترانيات الشرطية والشرطيات ايضا قد يؤلف

منها اقيسة اقترانية كما قد الفت من الحمليات واليه الاشارة بقوله ايضا واقسامها

خمسة لانها اما ان تركب من المتصلات او المنفصلات او الحملي والمتصل او الحملي والمنفصل

المتصل

قوله قد ... والشرطيات ايضا قد يؤلف منها اقيسة اقترانية كما ان الاحكام الحملية ... فطريات ونظريات ... قد يكون فطرية ... قد يكون نظرية كقولنا اذا وجدت ... وجد ... الشرطية الاقترانية وينعقد فيها الاشكال ... ان كان ... الصغرى مقدما في الكبرى فهو الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان كان تاليا فيهما فهو الثالث وان كان مقدما فيهما فهو الثاني ... فتأمل

او المتصل والمنفصل والاقرب الى الطبع هو المركب من المتصلتين والاوسط اما جزء

تام من كل واحدة من المقدمتين او جزء غير تام من كل منهما او تام من احديهما غير تام من

الاخرى فان كان تاما من كل منهما فينعقد فيه الاشكال الاربعة لانه ان كان تاليا

في الصغرى مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان بالعكس فهو الرابع وان كان

تاليا فيهما فهو الثاني وان كان مقدما فيهما فهو الثالث كقولك في المتصلات

اي في الاقتران المركب من المتصلات والشركة في جزء تام كلما كانت الشمس طالعة فالنهار

موجود وكلما كان النهار موجودا فالكواكب خفية ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالكواكب

خفية لان نتيجة هذا القسم متصلة مقدمها مقدم الصغرى وتاليها تالي الكبرى وانما

ذكر هذا الضرب دون غيره لانه لم يذكر في هذا الكتاب الا المتمات وهي ما يكون كثير الاستعمال

ولهذا لم يذكر ايضا المركب من المنفصلتين ومن المنفصل والحملي ومن المتصل والمنفصل

لقلة استعماله بالنسبة الى القسم الثالث المركب من الحملي والمتصل ولهذا ذكره وقد يشكل

على هذا الاقتران بان ملازمة الكبرى في نفس الامر يجوز ان لا تبقى على تقدير ثبوت الاصغر

اذا كان ممتنعا في نفسه ومثلوا عليه من اقتضاء الاشكال وهو الاول بانه كلما كان هذا

اللون سوادا وبياضا فهو سواد وكلما كان سوادا لم يكن بياضا ... الاوسطان

وقع في الكبرى كوقوعه في الصغرى كان الانتاج حقا لكن النتيجة يكذب لكذب الكبرى ح

وان لم يقع كالسواد المأخوذ في الصغرى على الوجه الذي لا يضاد البياض وفي الكبرى على

الوجه المضاد له لم يكن الاوسط متكررا فلم يكن قياسا لهذا السبب وعلى تقدير ان لا

الكبرى صادقة فليس بقادح في الانتاج اذ ليس من شرط انتاج القياس صدق مقدماته

فان الكاذب المقدمات قد ينتج وتستعمل الزاما والشرائط والحد ودبعني في الاقترانيات

اجتماعه
مع عددية الاثنين
لانه مناف للاثنين فرده

كون كل اثنين موجودا في الخارج وكذا قوله المقدم

كونه موجودا في الخارج والآن فمن علم كون شيء جوهرا
علم كونه من الموجودات وليس كذلك
وكذا الغير الجوهر من الذاتيات
فليس يلزم من تجويز كون

الشرطية حالها كما سبق بعينه في الاقترانيات الحملية من غير تفاوت فلهذا اكتفى بما
ذكر هنا وقد يتركب قياس عن شرطية وحملية وهو اربعة اقسام لان الحملية
اما صغرى او كبرى وعلى التقديرين فالشركة بين الحملية والمتصلة اما في المقدم او
التالي وتنعقد الاشكال الاربعة في كل قسم منها ولم يذكر غير القسم الرابع لقربه
من الطبع ولمس الحاجة اليه فان قياس الخلف ينحل الى هذا الاقتران ولا من
الاشكال غير الاول ولا من ضرب غير الضرب الاول اذ لا حاجة في المباحث
الاشراقية الى غيره والى القسم الرابع اشار بقوله والقريب ما اذا كانت الشركة بينهما
في التالي والحملية كبرى كقولنا كلما كان كل ج ب فكل ه د وكل د ا فيحصل النتيجة
شرطية متصلة مقدمها مقدم الصغرى بعينه وتاليها نتيجة تاليف التالي والحملية
كقولنا كلما كان ج ب فكل ه ا وهو ظاهر غاية الظهور وقد طعن فيه بان الحملية
الصادقة في نفس الامر جاز ان لا يبقى صادقة على تقدير صدق مقدم المتصلة فلا ينتج
كقولنا ان كان الخلا موجودا فهو في مادة لكنه ليس بصادق والجواب بعد ما
عرفت انفا انا لا نسلم كذب النتيجة بل هي صادقة بحسب الالتزام فانه لا يمتنع في
المحال ان يلزم من وجوده نفيه وليس صدق المتصلة الا بصدق اللزوم اذ لا
اعتبار بصدق الاجزاء كما عرفت

فصل في قياس الخلف

وسمي به اما لان الخلف هو الشيء الردي والمحال واما لان الحاصل من هذا القياس هو اثبات
المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته فكانه
للمطلوب ياتي من ورائه وخلفه وهو قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني من
متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطيتين من جزء تام وغير تام ان كان

المطلوب شرطيا والآخر استثنائي والى هذا اشار بقوله والقياس الذي يبين فيه حقية

للمطلوب بابطال نقيضه هو قياس الخلف ويتركب من قياسين اقتراني واستثنائي

كقولك ان كذب لا شئ من ج ب فبعض ج ب وكل ب ا على انها مقدمة صادقة ينتج على

ما قلنا اي في الاقتراني المركب من المتصل والحملي ان كذب لا شئ من ج ب فبعض ج ا وان

شئت جعلت هذه اي النتيجة وهي بعض ج ا محيطة بان يجعل نقيض المطلوب الذي

هو تالي الشرطية وهو بعض ج ب محيطا بان يجعل لذلك البعض اسما معينا وليكن د

فيصير كليا وهو كل د ب ويصير القياس هكذا ان كذب لا شئ من ج ب فكل د ب

وكل ب ا ينتج ان كذب لا شئ من ج ب فكل د ا ثم يستثنى نقيض التالي وهو لا شئ

من ج ا على الاول وليس كل د ا على الثاني لينتج نقيض المقدم وهو انه لم يكذب لا شئ

من ج ب بل هو صادق وفي الخلف يبين ان كذب النتيجة ما لزم وفي اكثر النسخ لان

النتيجة المحالة ما لزمت من المقدمة الصادقة ولا من الترتيب فتعين ان يكون نقيض

المطلوب فيكون نقيض المطلوب باطلا والمطلوب حقا وعلى هذا يقاس استعماله فيما

اذا كان المطلوب شرطيا وكان الاقتران الذي فيه من شرطيتين ومن طعن في انتاج

الاقتراني المركب من المتصلة والحملية بان جعل قياس الخلف مركبا من قياسين استثنائيين

وبين ذلك من طريقين احدهما وليكن المطلوب ليس كل ج ب اما كل ج ب او كل ب ا

مانعة الجمع اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدق نتيجتهما وهي كل ج ا لصدق صورة

القياس لكن ليس كل ج ا على انها بينة الكذب او يبين كذبها فلا يجتمعان على الصدق

ولكن كل ب ا على انها صادقة فليس كل ج ب وهو المطلوب وثانيهما اما ليس كل ج ب

او كل ج ا مانعة الخلو لكن ليس كل ج ا على انها كاذبة فيصدق ليس كل ج ب او ليس كل ج ب

القياس ليس قياسا بسيطا فهي من الاقترانية المركبة وانه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة ... ثم مركب من متصلة وحملية ... يكون مقدم المتصلة هو نقيض المطلوب ...

وبيّن منع الخلو بان كل ب آ صادق على ما فرض فاما ان يصدق معه كل ج ب اوليس كل ج ب فان كان الثاني فقد امتنع الخلو وان كان الاول انتج مع المقدمة الصادقة كل ج آ فيمتنع الخلو ايضا وتركبه على هذين الوجهين صحيح لكن الاشهر تركبه من اقتراني واستثنائي وفي تحليله طريق آخر وهو ان كان كل ج ب فكل ج د لصدق كل ب د على انها مسلمة ثم يقال لكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب وهو المطلوب

الضابط السابع وهو في مواد الاقيسة البرهانية وغيرها

هو ان العلوم الحقيقية لا يستعمل فيها الا البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا ليخرج الظن مع مطابقته للواقع ليخرج الجهل المركب وامتناع تغيره ليخرج اعتقاد المقلد المصيب لانه قد يتغير بالتشكيك والمقدمات اليقينية عند الجمهور ستة اقسام الاوليات والمشاهدات والمجربات والحدسيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس قوي من النفس بسبب مشاهدة القرائن دون الاثر موجب لليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف هيئات تشكل النور فيه بسبب قربه وبعده منها والمتواترات والقضايا التي قياساتها معها وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة لا يعزب عنها الذهن عند تصور الحد كقولنا ان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين والانقسام بمتساويين وسط حاضر في الذهن لكن صاحب الاشراق جعلها ثلثة اقسام لان تصور طرفي القضية وان كان بالكسب فاما ان يكون كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما اولا والاول الاوليات ويدخل فيها عنده القضايا التي قياساتها معها لقربها منها وان لم يكن تصور طرفيها كافيا في الجزم بل يتوقف على شيء آخر فان كان ما يتوقف عليه احد القوى الظاهرة او الباطنة

كان مفيدا لليقين وجب ان يكون مادته اليقينيات وهي القضايا الضرورية الذاتية اي الضرورة تصديقها للعقل ابدا سواء كانت ضرورية او ممكنة لان الامكان الممكن قد يكون يقينيا

اليقين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها المجيب يؤلف قياسا او يجري مجراه من المشهورات وما يشبهها حقا او باطلا واما القياسات الخطابية

من غير انضمام شئ اخر اليها فهى المشاهدات والا فهى الحدسيات على قاعدة الاشراق
وهى ما يكون بسبب الحكم فيه بعد توسط تصور الطرفين واحدى القوى الظاهرة او
الباطنة شيئا اخر كحدس قوى من النفس كما فى الحدسيات عند الجمهور وبهذا لم يذكرها
لدخولها فى الحدسيات على قاعدة الاشراق معنى ولفظا ايضا ثم لا يرد ذكره للمجربات والمتواترات
نقضا او قياسا خفيا كما فى المجربات او غيرهما كما فى المتواترات والى ما ذكرنا اشار بقوله

ثم ما نعلم يقينا من المقدمات ثلثة اقسام لان المعلوم منها اما ان يكون اوليا وهو الذى
تصديقه لا يتوقف على غير تصور الحدود وان كان تصورها بالكسب وهذه
العبارة احسن مما يقال فى المشهورات الاولى هو الذى يكفى فى التصديق بها تصور الموضوع
والمحمول لانه يختص بالحمليات وعبارته يشتمل جميع اصناف القضايا ولا يتاتى لاحد
انكاره بعد تصور الحدود لان الاولى هو الذى يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب
كافيا فى الجزم بالنسبة بينهما ولا يتوقف فيه ولا ينكره الا من لم يتصور الحدود
كحكمك بان الكل اعظم من الجزء والاشياء المساوية لشئ واحد بعينه متساوية وان السواد
والبياض لا يجتمعان فى محل واحد فان قيل لا نسلم ان حكمك ان السواد والبياض لا يجتمعان
فى محل واحد ونحوه كقوله فى التلويحات ان الشخص الواحد فى حالة واحدة لا يحل فى
مكانين اولى يكفى فى نسبة بعض اجزائها الى بعض نفس تصورها دون مشاهدة لافتقار
العقل فى نسبة بعض اجزائها الى بعض الى مشاهدة باطنية وذلك ظاهر قلنا انه وان
افتقر الى المشاهدة لكن تلك المشاهدة يفتقر اليها فى تصور اجزائه فان تصورها
لا يحصل الا بها واما بعد تحصله فلا يفتقر ذلك التصديق الى غيره فيكفى فى التصديق
مجرد تصور اجزائه وان كانت تلك التصورات غير مستغنية عن المشاهدة ولا

بقولنا

١٢٠ قولنا دون مشاهدة ما يفتقر اليها التصور بل ما يكون بعد تحصيل زائدة عليه
مشاهدة النسبة ففي المشاهدات يحكم العقل بين ما ادركه الحس ادراكا جزئيا الا على ما ادرك
فانه فرق بين ان يكون المدرك اي بالمشاهدة هو نسبة المحمول مثلا الى الموضوع كما في المشاهدات
وبين ان يكون هو الموضوع المحكوم عليه بالمحمول كما في غيرها وهو فرق دقيق به تميز امثال
هذه الاوليات من المشاهدات او يكون مشاهدا بقوى الظاهرة او الباطنة كالمحسوسات
مثل ان الشمس مضيئة او كعلمك بان لك شهوة وغضبا اذ المشاهدات قضايا يحكم
العقل بها بواسطة قوى ظاهرة كالمحسوسات باحدى الحواس الخمس الظاهرة مثل ان الشمس مضيئة
او قوى باطنة كالمدركات باحدى الحواس الخمس الباطنة كعلمك بان لك شهوة وغضبا
على ما ذكره او غيرها كعلمنا بذواتنا وافعال ذواتنا التي هي مدركات نفوسنا لا بالاتها
وتخص اي المدرك بغير الحس الظاهر باسم الوجدانيات وسبب الحكم الكلي في المشاهدات
مثل ان كل نار حارة عند الاشراقيين هو ان النفس اذا احست بثبوت المحمول لبعض
جزئيات الموضوع استعدت للحكم الكلي بنسبة المحمول الى الموضوع من المفارق بواسطة
الاحساس بتلك الجزئيات فانها انما تستفيد بالحس ان هذه النار حارة لا كل نار
فان الحس من حيث هو حس لا يعطي حكما كليا لانه انما يشاهد الجزئي دون الكلي اذ
لا اطلاع له عليه وليس له حكم بل الحكم للعقل بما ادرك الحس وادى اليه فان جزم به
فهو من جملة الواجب قبوله وان لم يجزم به لم يعول عليه وبه يخرج جواب من انكر
المحسوسات وزعم انها غير مفيدة لليقين واستشهد عليه باغاليط الحكم الحسي المشهورة لانا
لا نعني بالمشاهدات كل ما يشاهد ليتمحض اغاليط الحس بل نعني ما يحكم به العقل بواسطة الحس
الظاهر او الباطن ومشاهداتك ليست بحجة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعر والشعور

فانه اذا لم يكن له ذلك الشعور كالاكمه مثلاً فلا نحتج عليه بان الشمس مضيئة وكذا ان كان له ذلك الشعور لكن لم يكن له ذلك الشعور كاحتجاجك على من لم يشاهد الفيل مثلاً بانه كذا فانه لا يصح واما من حصل له ذلك الشعور والشعور فيجوز ان نحتج عليه بها او يكون حدسيا والحدسيات على قاعدة الاشراق لها اصناف وانما عبر عنها بالاصناف لا بالاقسام لان الاختلاف بين اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق بل بين جميع الاوليات الستة عند الجمهور بالعوارض لا بالذاتيات المقومة لماهية القضية من حيث هي هي لهذا قد يتداخل بعض اقسام الاوليات اولها المجربات وهي مشاهدات متكررة مفيدة بالتكرار يقينا تامن النفس فيه عن الاتفاق اي عن كون الحكم اتفاقيا وذلك لانضمام قياس خفي اليه وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا ثم يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدم كحكمك بان الضرب بالخشب مؤلم وانما قلنا بهذا ليشعر بان التجربيات لا يحصل الا في التاثير والتاثر فلا يقال جربت ان هذا الفار اسود مثلا بل يقال جربت ان النار محرقة وان السقمونيا مسهل وليس هو اي هذا الحكم الحاصل بالتجربة من الاستقراء اي من الحكم الحاصل بالاستقراء الذي هو جعل المشاهدات الجزئية مبدء للحكم الكلي لانه غير مفيد لليقين والتجربة مفيدة لانضمام القياس الى المشاهدات الجزئية والاستقراء هو حكم كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة فان كان الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء التام كقولك الحيوان والنبات والجماد متحيز فكل جسم متحيز وهو يفيد اليقين لانه في قوة قياس مقسم يفيده ونضده ان يقال كل جسم اما حيوان او نبات او جماد وكل حيوان ونبات وجماد متحيز فكل جسم متحيز وان لم يكن الحكم شاملا لجميع جزئياته فهو الاستقراء الناقص وهو لا يفيد لما ذكر فاذا كان الاستقراء عبارة عن هذا فنعلم ان حكمنا

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

علي كل انسان بانه اذا قطع راسه لايعيش ليس الا حكما على كلي لما صودف في جزئياته الكثيرة اذ لا مشاهدة للكل وليس هذا مثل حكمنا على ان كل انسان حيوان لانه ليس بناء على مشاهدة كثيرة من جزئياته بل نظر الى نفس الطبيعة والماهية والاستقراء قد يفيد اليقين اذا اتحد النوع كما في المثال المذكور اذ كان الاستقراء تاما كما مر واذا اختلف اي النوع قد لا يفيد اليقين وانما قال قد لا يفيد اليقين لانه قد يفيده مع اختلاف النوع وذلك اذا كان تاما كحكمك بان كل حيوان يحرك لدن مضغه فكه الاسفل استقراء لما شاهدت ويجوز ان يكون حكم ما لم يشاهده كالتمساح بخلاف ما شاهدته لانه يحرك عند المضغ فكه الاعلى ومن الحدسيات المتواترات وهي قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات اي من المخبرين فانه لو حصل اليقين بقول واحد كان حدسا لا تواترا اذ المعتبر فيه الكثرة يقينا بشرط عدم امتناع المخبر عنه والامن من التوافق على الكذب وانتهائها الى من شاهد المخبر عنه كالحكم بوجود مكة في زماننا ووجود جالينوس وغيره في ازمنة متقادمة ويشترط فيه استواء طرفي ذلك الزمان وواسطته في حصول العدد التواتري وانما ترك ذكر اشتراط كونه مستندا الى الحس لظهوره فانه لو اطبق اهل العالم بالاخبار على ان العالم قديم او محدث او على اجتماع النقيضين وغيرهما لما افاد اخبارهم يقينا لانه عن امر معقول لا عن محسوس والى الشرطين اشار بقوله ويكون الشيء ممكنا في نفسه وتامن النفس عن التواطو والبقين هو القاضي بوفور الشهادات لانه اذا حصل علم ان عدد الشهادات قد تم وليس لنا ان نحصر عددها اي عدد الشهادات في مبلغ معين كما حصره بعض اهل الظاهر في عدد كمن حصره في اربعين ... الجمعة في بعض المذاهب وثلثماة وثلثة عشر عدد اهل البدر الى غير ذلك من تحكماتهم

قوله

ومن الحدسيات

المتواترات اه وهي

قضايا يحكم بها الانسان لكثرة الشهادات

يقينا فان قلت نحن نرى كثيرا من المتواترات

ليس بيقيني ولا صادق وذلك ظاهر في المذاهب

المتناقضة التي ذهب الى كل منها عدد غير محصور قلنا

...

بمنزلة عقد واحد والعقد الواحد ربما يخطي في شيء

حسب ذكرناه سيما اذا لم يتدبر مرارا ولم ينظر فيه

بعين التفتيش والمعاندة فان حسن الظن

بالشيء اولا اهمال في البحث فيه

يعمي فانا العقول المختلفة

اذا اتفقت

...

الباردة فان ذلك لا يتعلق بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه في حصول الجزم من
كثرة المخبرين تارة ومن قلتهم اخرى مع سائر الشرائط والقرائن فرب يقين حصل من عدد قليل
وللقرائن مدخل في هذه الاشياء كلها اى في المتواترات والتجربيات والحدسيات
عند الجمهور ويحدس منها اى من القرائن الانسان حدسا فيحكم بسببه وانما جعل الثلثة
من اقسام الحدسيات على قاعدة الاشراق لاحتياج الكل الى الحدس وذكر من الاصناف
اثنين دون الثالث وهو الحدسيات عند الجمهور لظهور كونها من الحدسيات على قاعدة
الاشراق دون الاولين وحدسياتك ليست حجة على غيرك اى وحدسياتك على قاعدة
الاشراق ليشمل الثلثة كما قال في التلويحات وبقي ان التواتري والحدسي والتجربي ليس
حجة على غيرك اذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك وهو ظاهر وفيه تنبيه على انه
لا يجوز استعمال هذه القضايا في القياس الذي يراد به افادة اليقين للغير او يقصد به
افحام الخصم اما الاول فلما ذكر من جواز ان يكون ما حصل للمستدل بها من اليقين غير
حاصل لذلك الغير واذا لم يحصل له من مقدمات القياس يقين لم يحصل له نتيجة يقينية
ايضا واما الثاني فلانه لو حصل له منها اليقين كما حصل للمستدل ثم انكر ذلك على وجه
المعاندة لم يكن لنا سبيل الى افحامه لعدم الطريق الى كشف دعواه فهذه الستة التي جعلها
ثلثة هي مواد الاقيسة البرهانية على معنى ان كل قياس مركب منها يسمى برهانا كيف ما كان
القياس من استثنائي او اقتراني حملي او شرطي ولما فرغ من القضايا اليقينية شرع في غير
اليقينية وهي ايضا عند الجمهور ستة اقسام الاول الوهميات وهي قضايا كاذبة يوجبها
الوهم الانساني في غير المحسوسات وقد يصدق ان كان حكمه في المحسوسات سواء تعلقت
بالمحسوسات كحكمنا بان وراء العالم فضاء لا يتناهى ام لا كحكمنا ان كل موجود مشار اليه

المقالة الثانية في الحجج ومباديها

دبيرون كذبها بان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه كما ساعده العقل
المنفرد بالميت بانه لا يتحرك ولا يضر ولا ينفع وكل ما كان كذلك لا يجوز الخوف منه و
الاحتراز عنه فاذا وصل العقل والوهم من المقدمات الى النتيجة وهي ان الميت لا يجوز الخوف
منه والاحتراز عنه فارق العقل عن قبول ما حكم به فانكر النتيجة والى ما ذكرنا الاشارة بقوله
وكثيرا ما يحكم الوهم الانساني بشيء ويكون كاذبا وذلك اذا كان يحكم في المعقولات الصرفة
حكمها في المحسوسات كانكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهة لان عنده ان كل
موجود في جهة ومشار اليه اشارة حسية لانه تابع للحس وهو لا يدرك الموجود الا
كذلك واما احكامه فيما يحس به فصحيحة ان شهد له العقل بذلك كحكمه ان جسمين
لا يكونان في مكان واحد في زمان واحد ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيضه
اي لنقيض ذلك الشيء الذي حكم به فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلم على ما مر من المثال
ومثال اخر اخص بهذا الموضع وهو انه يساعد العقل في ان الانسان الكلي موجود في الذهن
وانه ليس في جهة فاذا وصل الى النتيجة وهو ان بعض الموجود لا في جهة انكرها وكل
وهمي يخالف العقل كالخوف من الميت مثلا فهو باطل لان ما خالف العقل يستحيل ان يكون
عقليا لقوله والعقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى اخر له بخلاف الوهم فانه قد يوجب
ذلك كما قررناه والثاني المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لعموم اعتراف الناس
بها اما لمصلحة عامة او لرقة او حمية او لعوى وانفعالات من عادات وشرائع واداب كقولنا
العدل حسن والظلم قبيح والفرق بينها وبين الاوليات هو انا اذا جردنا انفسنا عن جميع
الهيات النظرية والعملية وقدرنا انا خلقنا الان دفعة من غير ان شاهدنا احدا
ولا مارسنا عملا ثم عرض علينا هذه القضايا فانا لا نحكم بها بخلاف الاوليات لان الاول

124

قال
مثال رح القلة
ومثال اخر اخص بهذا
الموضع ما يقرب بما ذكره الشيخ
في اول النمط الرابع من الاشارات من قوله
قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس
الخ وحاصله ان المدرك من الطبائع الكلية امر غير متحيز

[illegible]

المفارق هوية واعتبارا غير مطلوب حتى انا لو فرضنا
نفي المجردات بالكلية وكون الوجود منحصرا في
الاجسام وعوارضها لكان البيان
جاريا فيها واما القول بوجود
هذه الطبائع الجسمانية
وجودا اخر
مفارقا في الخارج كما رآه افلاطون ومن تبعه فذلك
حديث آخر وفيه خطب عظيم كما سيجيء ان شاء الله تعالى تعليقا

الضابط السابع في مواد الاقيسة البرهانية

نحو النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكون مشهورا اذ المعتبر في شهرتها تطابق
الاراء عليها لا مطابقتها لما عليه الامر في نفسه فالمشهور قد يكون اوليا اي فطريا وقد (تطابقها خ د)
لا يكون فلهذا يقال والمشهورات ايضا قد لا يكون فطرية وانما قال ايضا ليعلم ان الوهميات (قال خ)
ايضا قد لا يكون فطرية وامثلة واضحة وقد يكون فطرية كحكمه بان جسما واحدا في زمان
واحد لا يكون في مكانين وكون هذا الحكم عقليا لا ينافي كونه وهميا لانه قد يتفق حكمهما
لكنه يكون جزئيا من حيث هو مدرك الوهم لانه لا يدرك الا كذلك وكليا من حيث
هو مدرك العقل فمنه اي من المشهور الذي هو غير فطري ما يبين بالحجة كحكمنا بان الجهل قبيح
ومنها اي ومن المشهورات باطل كقولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما ان لم يأول بان نصرة
الظالم كفه عن ظلمه والا كان حقا لا باطلا وقد يكون الاولي مشهورا ايضا من حيث
عموم الاعتراف به لا من حيث كونه حقا وان كان سبب الشهرة وعموم الاعتراف به ذلك
كقولنا الضدان لا يجتمعان فانه اولي ومشهور باعتبارين والثالث المقبولات وهي
قضايا تؤخذ عن شخص يعتقد فيه اما لامر سماوي او لمزيد عقل ودين كالماخوذات
من افاضل السلف واماثل الخلف وهو المراد من قوله ومن القضايا ما قبل ايضا عمن
يحسن به الظن والرابع المخيلات وهي قضايا يؤثر في النفس حالة الورود عليها تاثيرا عجيبا
من قبض وبسط صادقة كانت او كاذبة كقولك في ترغيب شرب الخمر انها ياقوتية سيالة
وفي تنفير تناول العسل انه مرة مقيئة فترغب النفس في الاول وتتنفر عن الثاني واليه
اشار بقوله ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديق وفي اكثر النسخ ما لا يؤثر بتصديق
بل بقبض وبسط وسميت المخيلات كحكمك بان العسل مرة مهوعة وانما لم يقل في
المقبولات وسميت بها لان قوله ومن القضايا ما قيل يدل على اسمها الخاص عنده

في

١٢٥ قوله
قدس سره
المشهورات ايضا
قد لا يكون فطرية اشارة الى
ان القضية الواحدة يصلح ان يكون
مبدأ للبرهان وغيره من الصناعات باعتبارات
مختلفة فالمشهورات اذا كانت فطرية يصير مبدأ
للبرهان من حيث فطريتها وللجدل من حيث شهرتها
واذا لم يكن فطرية فان كانت كاذبة يصير مبدأ
للسفسطة وان كانت مظنونة او مخيلة يصير مبدأ
للخطابة او الشعر تعليقات

قوله [illegible]
اشارة الى ان القضايا [illegible]
لا بتصديق [illegible]
[illegible] والمخيلات [illegible]
[illegible] تعليقات
والسلام على من اتبع الهدى

١٢٦ في هذا الكتاب المشبهات وهي قضايا يحكم بها العقل لمشابهتها للواجب قبوله اولغيره
وليست هي باعيانها وسنذكر اسباب الاشتباه في المغالطة ان شاء الله العزيز وهي المراد بقوله ومنها
قضايا اي من القضايا قضايا مزورة مشبهة بامر مروج بالتزوير وسنذكرها يعني في
في المغالطة وعند الجمهور الخ المسلمات وهي قضايا تؤخذ من الخصم ليبني عليها الكلام
في ابطال مذهبه او دفعه حقة كانت او باطلة كتسليم الفقيه كون القياس والاجماع
وغيرهما من القواعد حجة والمهندس امتناع احاطة خطين مستقيمين بسطح والسادس
المظنونات وهي قضايا يحكم العقل بها اتباعا للظن والظن هو الحكم بالشيء مع الشعور بامكان
نقيضه كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق وكانه انما لم يذكرها لدخول المسلمات
في المقبولات باعتبار والمظنونات في المشهورات باعتبار آخر وفي لفظه في التلويحات ههنا
تلويح الى ذلك فلا يستعمل في البراهين الا اليقين سواء كان فطريا او يبتني على فطري
في قياس صحيح واما غير اليقيني فالقياس المركب من الوهميات والمشبهات يسمى مغالطة
وسفسطة والغرض منه بعد الامتحان والتحرز عنه افحام الخصم وتغليطه ومن
المشهورات والمسلمات جدلا والغرض منه اقناع من هو قاصر عن درجة البرهان والزام
الخصم او دفعه ومن المقبولات والمظنونات خطابة والغرض منها ترغيب المستمع فيما ينفعه
من تهذيب الاخلاق وامر المعاد وحثه على مواظبة العبادات والزيادة في الصدقات
ومن المخيلات شعرا والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير وترويج الاصوات
الطيبة والالحان الحسنة **فصل** التمثيل وهو اثبات الحكم في جزئي لثبوته
في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما كقولهم العالم مؤلف فيكون حادثا قياسا على البيت
غير مفيد لليقين وهو ما يدعى فيه شمول حكم كالحدوث لامرين كالعالم والبيت

127

بناء على شمول معنى واحد لهما وهو التأليف والفقهاء يسمونه قياسا والصورة التي الحكم فيهما ثابت بالاتفاق كالبيت اصلا والاخرى كالعالم فرعا والمعنى المشترك علة وجامعا فحدوده اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ثم يفرز اصحاب الجدل هذا النمط وهو شمول الحكم لامرين بناء على شمول معنى لهما بل علية المشترك بطريقين احدهما ويسمى الطرد والعكس عند قدماء الجدليين والدوران عند متاخريهم هو ان المعنى الشامل اي التأليف حيث عهد كما في البيت ونحوه كان مقترنا بهذا الحكم اي الحدوث وكذا بالعكس اي وحيث انتفى المعنى الشامل انتفى الحدوث فهما متلازمان وجودا وعدما فيقترنان في محل النزاع وهم يجيزون الانقطاع عند مطالبة لمية عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهده هذا المحتج ومع جواز انفكاكهما في موضع لا يلزم تلازمهما وجودا وعدما ولا اقترانهما في محل النزاع وان قرر على طريقة المتاخرين وهو ان الحدوث دار مع التأليف وجودا وعدما بمعنى انه وجد في بعض صور وجوده وعدم في بعض صور عدمه ودوران الشيء مع الشيء وجودا وعدما على ما ذكرنا من التفسير موجب لعلية المدار للدائر فالتأليف علة للحدوث ونقض بالجزء الاخير من العلة وسائر الشرائط المساوية لها لدوران الحكم مع كل منها وجودا وعدما على ما ذكر من التفسير مع ان شيئا منها ليس علة بالاتفاق والثاني ويسمى السبر والتقسيم عند قدماء المناظرين والترديد الذي لا يكون بين النقيضين عند متاخريهم هو انهم يعدون صفات ما وجد فيه الحكم بالاتفاق الذي يسمونه الاصل او الشاهد كقولهم علة حدوث البيت اما التأليف او الامكان او الجوهرية او الجسمية وهو ايضا ليس بشيء لان الانحصار ممنوعا العلة فيما ذكروا مع كثرة اللوازم والاعراض لجواز وصف آخر هو مناط الحكم اي عليته لان الترديد غير دائر بين النفي والاثبات فلهذا قال ولا ينقطع

عنهم

والاصوليين بالقياس لاستعمالهم التمثيل جميعا

اما المتكلمون ففي شيء

قولهم السماء محدث لكونه مؤلفا

او متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمؤلف والمتحيز جامعا ومعنى جامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من اجزاء الاربعة

ان يقال للتعليل الحكم اما لكون البيت متشكلا او لكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا لكونه متشكلا فيتعين ويسمى مثالا لكونها

او لا يكون الحكم معللا وثانيا

الاقسام وثالثا

بالسبر

المزدوجات الثابتة فما فوقها مما يمكن ولم يسلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل دون الفرع اذ ربما انقسم الى شيئين يكون احدهما علة للحكم ايضا ويقع دون الاخر وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع

عنهم احتمال وجود وصف غفلوا عنه هو مناط الحكم فرب حكم متعلق بشئ لا يطلع عليه
الا بعد حين ثم يثبتون ان ما وراء ما نسب اليه الحكم في الاصل اى ما عدا التاليف احاده
غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلف الحكم عن كل واحد في موضع اخر كما يقال علة حدوث
البيت ليست الامكان والا لكانت صفات البارى حادثة ولا الجوهرية ولا الجسمية
والا لكان كل جوهر وكل جسم كذلك وان الذى نسب اليه الحكم اى التاليف استقل
دون الاوصاف باقتضاء الحكم في موضع اخر لوجود الحدوث مع التاليف في ذلك
الموضع دون الاوصاف المذكورة فعلة الحدوث التاليف ولا طائل تحته اما الغاء
ما سوى الذى نسب اليه الحكم اى الغاء كل ما سواه عن درجة الاعتبار لا يمشى
ولا يتم لان ما سواه خصوصية محل الوفق مع احتمال كونها شرطا للعلية المشتركة
او كونها علة للحكم وهذا هو المراد من قوله لبقاء احتمال ان يكون اى الحكم في الاصل
لخصوصية اى لخصوص الاصل وتشخصه وتعينه لا لمعنى يجوز ان يتعدى
اى من المعانى المشتركة بينهما او لمجموع الاوصاف وهو احوط لاشتماله على العلة يقينا
وعند التنزل عن هذا وهو كون الحكم مضافا الى الخصوصية او المجموع اى بعد
تسليم ان الحكم غير مضاف الى الخصوصية والمجموع لا يلزم المطلوب وهو كونه
مضافا الى ما عينوه فانه يجوز ان يكون اى العلة اسم كل واحد من قوله اثنان
اثنان ومن قوله او ثلثة ثلثة ومن قوله وكل مرتبة من العدد وخبر كل له مدخل
اثنان اثنان او ثلثة ثلثة وكل مرتبة من العدد له مدخل لان كل مرتبة لها خواص
ليست لغيرها فيجوز ان يكون الصالح لاقتضاء الحكم هو اثنين اثنين او ثلثة ثلثة
من تلك الاوصاف دون الاحاد واذ ذاك فلا بد لهم من حصر عقود الاعداد

اى بانضمام محل الاصل يكون اى الحكم في الاصل لمجموع الاوصاف

وابطال

وابطال دخولها في العليّة وذلك غير سهل وايضا يحتمل انقسام ما عيّنوه اى
التاليف الى قسمين اثيريّ مثلا وعنصريّ لا يلازم اى الحكم وهو الحدوث الا احدهما
وهو التاليف العنصريّ ولا يوجد اى ذلك القسم الّذى يلزمه الحكم في محلّ النزاع
فلا يثبت الحكم فيه وهذا يقرب من الوجه الّذى سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو
المناط والفرق انّ هناك جوّز اضافة الحكم الى وصف غير التاليف وههنا جوّز
اضافته الى هذا التاليف الخاصّ فمن حيث انّ الخاصّ يغاير العامّ كان مثل الوجه
السابق لكونه مضافا الى وصف غير التاليف المطلق ومن حيث انّه مضاف الى التاليف
ثان كان خاصّا كان غير الوجه السابق فلهذا قال يقرب منه ودعوى استقلال
الوصف الّذى عيّنوه في موضع آخر لا ينجيهم لجواز ان يكون ذلك الوصف جزء
احدى العلّتين التي بها ينضمّ اقتضى الحكم اى لذلك الموضع ايضا صفات اخرى
هي اجزاء العلّة ان اقترن التاليف بها اقتضى الحكم وهو الحدوث وان انضمّ الى هذه
ايضا اقتضاء فهو جزء غير مستقلّ بالاقتضاء فكان الحدوث وهو حكم عام علّتين
مستقلّتين متغايرتين من جزء كلّ منها التاليف لجواز اجتماع العلل الكثيرة على معلول واحد
نوعيّ واليه اشار بقوله ويجوز ان يكون لحكم واحد عامّ كالحرارة مثلا اسباب كثيرة
كالحركة والنار والشعاع ومجاورة جسم حارّ كما سنذكره فيكون في ذلك الموضع
معه آخر اى مع التاليف وصف آخر فيقتضى الكل باجتماع ذلك الحكم ويعود الكلام
الى عدّ الاوصاف ان التزم بعدّها في الموضع الثاني لاحتياجه الى السبر والتقسيم في الموضع
الثاني والقاء ما سوى التاليف عن درجة الاعتبار وفيه من الفساد ما فيه وهم ينكرون
جواز تعليل الحكم العامّ في المواضع المتعددة بالعلل المتعددة ويقيمون الحجة عليه

ثم يرجع حاصل حجتهم الى التمثيل لانهم يقولون لو جاز ان يكون لحكم واحد عام علل متعددة لكانت المتحركية لها علة اخرى غير الحركة قياسا على الحرارة المعللة باموو متعددة وليس فليس فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل وهو عدم جواز تعليل الحكم العام بعلل متعددة وايضا اذا جاز ان يكون لحكم واحد عام علل لا يصح قاعدتهم ان العلة فى الشاهد اى الاصل علة فى الغائب اى الفرع وكذا الشرط اى كذا لا يصح قاعدتهم ان الشرط فى الشاهد شرط فى الغائب ومن قواعدهم ايضا ان ما دل على امر فى الشاهد دل على مثله فى الغائب فيقال ان كانت الدلالة لذاته على الحكم العام فنسبتها الى ما فى الشاهد والغائب سواء فلا حاجة الى التمثيل وان كان لخصوص الشاهد مدخل فى الدلالة او اثبات الدلالة فالكلام فى اعتبار الخصوصية ما سلف وهو انه لا يلزم من ثبوت الحكم فى الاصل ثبوته فى الفرع لجواز كون خصوصية الاصل شرط العلية المشترك او خصوصية الفرع مانعة عن علية المشترك فلم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من برهان

فصل

وهو فى انقسام البرهان الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط قد يكون علة لنسبة الطرفين ذهنا وعينا اى علة للتصديق العقلى بانتساب الاكبر الى الاصغر نفيا او اثباتا فى الذهن والوجود اى لثبوت الاكبر للاصغر او انتفائه عنه فى العين وهو الخارج المعبر عنه بنفس الامر كقولنا هذا الخشب مسته النار وكل ما مسته النار فهو محترق فهذا الخشب محترق فمس النار علة لثبوت الاحتراق للخشب فى الذهن والعين والبرهان الذى فيه ذلك اى ذلك الاوسط يسمى برهان لم لاعطائه اللمية باوجهين فان اللمية هى العلية ولا يشترط فى برهان اللم كون الاوسط علة للاكبر بنفسه بل علة لوجوده فى الاصغر وان كان معلولا له كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم

هذا المحموم ينوب حماه غبا وكل من تنوب حماه غبا فحماه من عفونة الصفراء فان نوبة الغب تبطل لكون الحمى من عفونة الصفراء وقوله ان القمر يتشكل عند الاستنارة كذا وكذا وما يتشكل هو تطهر عند الاستنارة كذا فهو كرى

فى تقسيم البرهان ان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسى هذا بعدما ابدى الوجوه المختلفة فى كتابه للتفصيل وابطل جميعها بالمبلغ

كما هو عادته فى الشفاء وهذا يناقض ما ذكره فى هذا الفصل من كون الاوسط معلولا لنسبة الاكبر الى الاصغر التى هى النتيجة المطلوبة فى البرهان الانى واثباتا انه يلزم مما ذكره ان لا يمكن اقامة البرهان على وجود الواجب حيث ذكره لثبات وعدم كونه معلولا

فالحيوان

على العلة بضرورة وجهين يكون باعتبار دليلا وباعتبار آخر برهانا فان العلة لها اعتباران اعتبار ذاتها بذاتها واعتبار نسبتها
الى المعلول فهي باعتبار
الاول علة وباعتبار الثاني
معلول المعلول فالوسط اذا كان معلولا
لوجود الاكبر في الاصغر فانه يكون في اثبات جوهر
الاكبر دليلا ويكون في اثبات انية الاكبر للاصغر برهان ان
فالمطلوب في احدهما غير المطلوب في الآخر لانه في احدهما وجود الاكبر في
نفسه وفي الثاني وجوده للاصغر فانك اذا قلت هذا الخشب محترق وكل محترق
فقد مسته النار فهذا الخشب مسته النار كان دليلا ولكن اذا قلت في الكبرى وكل محترق
فله محرق كان برهان ان فان النتيجة بهذا ان له محرقا وهو ذو محرق مطلقا وهي ليست وجود المحرق المعين
كالنار في ذاته وكذا اذا قلت هذا الجسم متحرك وكل متحرك فله محرك كان برهان ان واما عن الثاني فبان
الاوسط في برهان الان وان كان معلولا لجوهر الاكبر في ذاته الا انه علة لوجود الاكبر في الاصغر بوجه فان قولنا
مؤلف وكل مؤلف مؤلف يكون الاوسط معلولا لذات المؤلف بالكسر وعلة لوجوده النسبي وبهذا الاعتبار
يكون القول برهانا وبالاعتبار الاول دليلا وقولهم العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه المراد به ان
العلم اليقيني لا يحصل به الا من طريق السبب لا مطلق العلم وكذا قولهم ما لا سبب له لا يحصل العلم به المراد
العلم اليقيني واما العلم الغير اليقيني فكثيرا ما يحصل من الاستدلال بالآثار والمعلولات على عللها واسبابها
واما عن الثالث فبان الواجب جل مجده وان لم يكن عليه برهان حقيقي لو لا سبب له ولا جزء فلا برهان عليه
ولا حد له الا ان ذاته يكون مبرهن عليه بما يشبه البرهان في افادة اليقين فان ذاته بذاته وان كان اقدم
من كل شيء لكن كونه صانعا للعالم او ما يجري مجراه اي هذا المعنى النسبي ماله وسط وبرهان المصنوع
في قولنا العالم مصنوع او ما يشبهه فالوسط علة لاثبات كونه صانعا للعالم في قولنا العالم
مصنوع وكل مصنوع له صانع فالعالم له صانع فالمبرهن عليه بالذات بهذا البرهان
وجود الصانع للعالم واذا ثبت بهذا البرهان ثبت وجود الصانع في
نفسه وحصل العلم به بهذا الترتيب علما يقينيا اوليا
وذلك لان وجود شيء لغيره يقتضي وجوده في
نفسه بالضرورة فيصدق قولهم
الا ان يكون العلم به بيّنا بنفسه
واما ان ما يتبين بيانا قياسيا على سبيل منع الخلو دون الجمع فان المبين بالقياس اما برهان في مما فيه باعلام او كونه

في الوجود كمعلولي علة واحدة فان لم يكن بينهما علاقة
لزومية
فلم يكن توسيط
احدهما في البرهان على ثبوت
الآخر لشيء وان كان بينهما لزوم فيعلم
ان اللازم المعين لا يكفي فيه مجرد كونهما معلولي
علة واحدة بل لا بد مع ذلك من تحقق علاقة عليّة
ذاته وكذلك حال الحيوان بالقياس الى ...
فلا تناقض بين كون الاكبر علة للاوسط كالجسم
للحيوان وبين كونه محمولا عليه لاختلاف
الجهة فانه سبب بالحقيقة غير محمول
والمحمول بالحقيقة غير
سبب وكذا
لا تناقض بين كونه محمولا على الاصغر حملا بالذات

محال على ان اليقين قد يحصل بالتواتر والتجربة والحس

ايضا فلا بد

١٣٢

في انها غير مغن عن العلة

ولا يكون لشيء واحد علل موجبة

فوق واحدة بل السبب في افادة النتيجة اليقين

امر آخر كيف واليقين نور عقلي والنور لا يحصل الا

نور اجنبية لكن الاوساط وسائر ما يتوقف عليه الى

لا يمكن ان تقارن بها صورته حدا او قوا ما فالعلم مخصوص

باسم عظيم مع كونه قاعدة الغاية الحقيقية

فارجين عن موضوع هذه الصناعة

وان كان فيه فائدة

غاية غير حقيقية

من نورها

وتغيرها فيها بالحقيقة بالمقدار منها بالقاعدة والغاية

فقد سقطها في البرهان غير صحيح لان البرهان يفيد

اليقين فتنافيه الوقتية والوجودية والممكنة فلا تصير

مبادي البرهان الا على وجه يصير تلك الجهات اجزاء

المحدود او قيودا وان طرا فيها على وجه الشرطية فالممكن

كروية الفلك بالدليل ... يعطي برهان لم ولا يتفق في العلوم الجزئية ان يكون على مسئلة واحدة برهانان

لمان من علمين مختلفين

والا لم يكن العلم جزئيا والبرهان

يعطي اليقين الدائم وليس في شيء

من الفاسدات عقد دائم لان مقدماتها

الضرورية لا يكون دائمة الصدق فلا يكون الوقتية والوجودية

والممكنة مبادي للبرهان الا بتمحل كما مر فالفاسدات لا برهان عليها

ولا حد لان البرهان والحد متشاركان في الحدود كما بين فلا برهان عليه الا حد

والاشياء الضرورية النوع المتكررة بالعدد كالخسوف للقمر والكسوف للشمس يدير عليها

ويكون لها لكن من جهة العلم باسبابها لا من جهة مشاهدتها ومشاهدة آثارها المتغيرة فان

امثال ذلك قد يدرك وكانت معرضة للتغير وقد يدرك وكانت مصونة عن التغير كما يدرك كسوف

في وقت بالمشاهدة فلا يكون العلم الا متغيرا فلم يكن يقينيا واما اذا ادركت من الاسباب فلم يكن العلم

متغيرا وعلى هذا النحو يكون علم الاول جل اسمه بالموجودات واعلى من هذا كما سيتبين في التعليقات

فالمقول في جوابه هو منحصر في حده او ما يجري مجراه ان كان السؤال بحسب الخصوصية

والمشاركة معا واما ما وقع لصاحب حواشي التجريد منه تجويز وقوع العرضي

في جواب ما وان رسمنا فلا تارة منه ظاهر من اقاويل الحكماء و

مستندا اخرى بان مطلوب الشارحة مقدم على

سائر المطالب كما هو جوابه فلولا انه انما

ما يتم الحد والرسم بل التعريف

اللفظي لم يصح هذا

الحكم لجواز ان يعلم برسمه ولا ثم بطلت كلية البسيطة الى آخر المطالب فمنظور فيه اما الذي نقلنا منهم

فالمراد فيه من الرسم اما ما يكون على سبيل التوسع او على ما ذكرنا من الحدود الاضطرارية واما ما ذكره من

الدليل فغير مجد لان العلم برسم الشيء ليس علما به بالحقيقة بل علما بوجه من وجوهه وقد حقق هذا هو

وغيره من المحققين والتعريف اللفظي ليس من المطالب التصورية

تعليقات والسلام على من اتبع الهدى

في الجواب

فالحيوان ليس علة لوجود الجسم في الخارج لانه معلول وجوده فيه بل لوجوده وثبوته للانسان وقد يكون اي الاوسط علة لنسبة الطرفين في الذهن فقط اي يكون العلة للتصديق فحسب لا له وللوجود ويسمى برهان الان لاقتصاره دلالته على انية الحكم اي على ثبوته دون لميته في نفسه وقد يكون هذا الاوسط اي الدال على انية الحكم دون لميته معلول النسبة اي نسبة الاكبر الى الاصغر في الاعيان الا انه اظهر عندنا اي الا ان الاوسط يكون اظهر عندنا اي من النسبة فلهذا يجوز ان يستدل به عليها الا بها عليه كقولك هذا الخشب محترق وكل محترق مسته النار فهذا الخشب مسته النار فالاحتراق الذي هو الاوسط معلول للنسبة التي هي مماسة النار للخشب وقد لا يكون هذا الاوسط معلول النسبة ولا علتها كما اذا كان الاوسط والاكبر متلازمين معلولي علة واحدة كقولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك كاتب

فصل في بيان المطالب لان العلم ينقسم الى التصور والتصديق فالمطلب اما ان يتوجه نحو اكتساب التصور وهو اثنان ما واي او التصديق وهو ايضا اثنان لم وهل ومطلب ما يطلب بها اما شرح الاسم كقولنا ما العنقاء ويجاب بتفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا وهو اما حد بحسب الاسم واما رسم بحسبه او ماهية المسمى بعد معرفة وجوده كقولنا ما الحركة ويكون الجواب باحسن القول في جواب ما هو ويقع الحدود الحقيقية في الجواب وربما قامت الرسوم مقامها توسعا او اضطرارا وطلب مفهوم الشيء يشملهما فلهذا قال والمطالب منها مطلب ما ويطلب بها مفهوم الشيء ولانه يجوز وجود الشيء في ذاته مع الجهل بوجوده كالمثلث المتساوي الاضلاع عند من لم يعرف الشكل من كتاب الاصول فاذا سأل بما عن مفهوم الاسم الدال عليه فقال ما المثلث المتساوي

الاضلاع كان الجواب هو سطح يحيط به ثلثة خطوط متساوية حدا بحسب الاسم
واذا عرف وجوده يصير ذلك الجواب بعينه حدا بحسب الحقيقة فالجواب الواحد
يكون حدا بحسب الاسم والحقيقة بالنسبة الى شخصين اوالى شخص في وقتين هل
اما بسيط يطلب بها وجود الشئ اولا وجوده كقولنا هل الحركة موجودة ام لا
ويتحقق في الترتيب الطبيعي بين مطلبي ما لان السؤال عن وجود الشئ يكون بعد معرفة
مفهومه لان ما لا يفهم لا يسئل عن وجوده وعدمه ولجواز العلم بمدلول اللفظ مع الشك
في وجود مدلوله جاز هذا السؤال واما السؤال عن ماهيته يكون بعد معرفة وجوده
لان طالب ماهية الحركة انما يطلب حقيقة امر موجود فينعقد علمه بوجوده فيكون متقدما
هل البسيط واما مركب يطلب وجود شئ لشئ كقولنا هل الحركة دائمة ام لا وقوله
وهما يطلب به احد طرفي نقيض ما قرن به يشملهما لان ما قرن به ان كان الوجود
فهو البسيط والا فهو المركب لان الوجود محمول في هل البسيطة ورابطة في المركب
كما يقال هل الحركة موجودة بحال الدوام ام لا وجوابه باحدهما اى باحد طرفي
النقيض وهو انها موجودة ام لا في البسيط ودائمة ام لا في المركب واى ويطلب به
التميز اى تميز الشئ عما يشاركه في الجنس او في الوجود تميزا ذاتيا او عرضيا كقولنا
اى حيوان هو فيجاب بانه ناطق او ضاحك ولم ويطلب به علة التصديق اى الحد
الاوسط المقتضي للجزم بصدق النتيجة كقولنا لم كان العالم حادثا فيقال لانه متغير
وكل متغير حادث فالعالم حادث وقد يطلب به علة الشئ في الاعيان كقولنا لم
كان المقناطيس يجذب الحديد فهذه هي اصول المطالب العلمية وانما سماها
اصولا لانه لا يقوم غيرها مقامها ولرجوع غيرها اليها ولاحتياج الحد والبرهان

اليها دون غيرها ولهذا تسمى ايضا بامّهات المطالب ولانّ من لايعرف مفهوم اللفظ
كالايسال عن وجوده مطلقا كذلك لايسئل عن وجوده بصفة كذا ولا عن
العلّة فى انتسابه الى الغير او فى وجوده فى الخارج او فى اتصافه بصفة كذا فيلزم
تقدّم مطلب ما بحسب الاسم على جميع المطالب وهو واضح ومن فروعها اى فروع
اصول المطالب وهى ما يستغنى بغيرها عنها كيف الشئ وما يقال فى جوابه كيفيّة
مثل ان الشئ اسود او ابيض وكم وما يقال فى جوابه يسمّى كميّة كانت كميّة متصلة
وهى التى لاجزائه عند التجزية حدّ مشترك كالمقادير او منفصلة وهى ما
لايكون كذلك كالاعداد واين الشئ ويطلب به نسبة الشئ الى مكانه
ومتى ويطلب به نسبة الشئ الى زمانه وقد يغنى عنهما اى عن اين و متى
اىّ اذا قرن بما يطلب كما يقال فى اىّ مكان هو او فى اىّ زمان هو فيغنى
اى عن اين ومتى وعلى هذا غيرهما نحو على اىّ كيفيّة هو او على اىّ كميّة
هو والمشهور انّ هل المركّب يقوم مقامها جميعا فانّه اذا قيل كيف لون زيد
وكم طوله واين مكانه ومتى زمان وجوده فيقوم مقامها هل لونه ابيض ام
لا وهل طوله اربعة اذرع ام لا وهل هو فى البيت ام لا وهل وجد فى الزمان
الفلانى ام لا ومن المطالب مطلب من الشئ ويطلب به خصوص ما عرف
انّه عاقل لذاته لاختصاص من باولى العقل ويجاب بانّه زيد ونحوه وكلّها
مطالب جزئيّة بمعزل عن ان يعدّ فى الامّهات لانّها يطلب علوما جزئيّة
بالقياس الى المطالب المذكورة ولايعمّ فائدتها فان ما لاكيفيّة له لايسئل
عنه بكيف وكذا اخواتها المقالة

الطبيعية ومنها فى ذلك المبرهن
وقد يكون
فى عالمنا هذا
اذا ما الشئ ولم
شيئا واحدا مثل
كسوف القمر فانك تقول
ما الكسوف فتصفه بصفة
قلت لم كان الكسوف وصفته تلك
الصفة بعينها فان كانت بينا فى العلم
الاسفر بوجد الشئ ولم يوجد شيئا واحدا
وكذلك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان ايضا
كما وصفناه الا غير ذلك من مواضع
نصر تعليقات

المقالة الثالثة في المغالطات وبعض الحكومات بين احرف شراقيه وبين بعض احرف المشائين وفيه فصول

الفصل الاول في المغالطات

اقول قبل الشروع فيه ان صاحب الكتاب لم يورد في هذا الباب انواع الغلط بالتفصيل ولا اسبابها على ما هو القانون الصناعي بل اقتصر على ايراد بعضها وذكر امثلة متنوعة لها وانا اقدم ذكر اسبابه فان في ضمنه يجئ ذكر انواعه فنقول كل قياس ينتج ما يناقض وضعا ما فهو تبكيت فان كان حقا او مشهورا كان برهانيا او جدليا والا فسفسطي يشبه البرهان او مشاغبي يشبه الجدلي ولا بد فيهما من ترويج يقتضيه مشابهة اما في مادة بان يشبه الحق او المشهور ولا يكون شيئا منهما او في صورة بان تشبه ضربا منتجا ولا يكون اياه فالمغالطة قياس يفسد صورته او مادته او هما جميعا والاتي غالط في نفسه مغالط لغيره ولولا القصور وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره لما تم للمغالط صناعة فهي صناعة كاذبة ينفع بالعرض بان صاحبها لا يغلط ولا يغالط ويقدر على ان يغالط المغالط وان يمتحن بها او يعاند فموادها المشبهات لفظا او معنى ومن المشبهات معنى الوهميات وهي ما يحكم بديهة الوهم في المعقولات الصرفة حكما كما في المحسوسات على ما مر ولهذه الصناعة اجزاء ذاتية صناعية وخارجية فالاولى ما يتعلق بالتبكيت المغالطي وعلى هذا نقول ان اسباب الغلط على كثرتها يرجع الى امر واحد كما قلنا وهو عدم التمييز بين الشئ وبين ما يشبهه ثم انها ينقسم الى ما يتعلق بالالفاظ والى ما يتعلق بالمعاني والاول الى ما يتعلق بالالفاظ من حيث تركبها والى ما يتعلق بها من حيث تركيبها والاول لا يخلو اما ان يتعلق بالالفاظ انفسها وهو ان يكون مختلفة الدلالة فيقع الاشتباه بين ما هو المراد وبين غيره

وهو قياس يرى انه مناقض للحق ونتيجته نقيض الحق وليس كذلك او مناقض للمشهور ونتيجته نقيض المشهور وليس كذلك ولا بد من ترويج وحيث شابهه به وجه ما غير ان يشعر به المغالطة ان كان سوفسطائيا ولا يشعر به اكثر الناس سواء كان المغالط سوفسطائيا

في المغالطات

ويدخل فيه الاشتراك والتشابه والمجاز والاستعارة وما يجرى مجراها ويسمى جميعا بالاشتراك اللفظى واما ان يتعلق باحوال الالفاظ وهى اما احوال ذاتية داخلة فى صيغ الالفاظ قبل تحصيلها كالاشتباه فى لفظ المختار بسبب التصريف اذ كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول واما احوال عارضة لها بعد تحصيلها كالاشتباه بسبب الاعجام والاعراب والمتعلقة بالتركيب ينقسم الى ما يتعلق الاشتباه فيه بنفس التركيب كما يقال كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره فان لفظة هو تعود تارة الى المعقول واخرى الى العاقل والى ما يتعلق بوجوده وعدمه وهذا الاخير ينقسم الى ما يكون التركيب فيه موجودا فيظن معدوما ويسمى تفصيل المركب والى عكسه ويسمى تركيب المفصل واما المتعلقة بالمعانى فلابد وان يتعلق بالتاليف بين المعانى اذ الافراد لا يتصور فيها غلط ولو يقع فى قضية واحدة والواقع بين القضايا اما قياسى او غير قياسى والمتعلقة بالتاليف القياسى اما ان يقع فى القياس نفسه لا بقياسه الى نتيجته او يقع فيه بقياسه الى نتيجته والواقعة فى نفس القياس اما ان يتعلق بمادته او يتعلق بصورته اما المادية فكما يكون مثلا بحيث اذا رتبت المعانى فيه على وجه يكون صادقا لم يكن قياسا او اذا رتبت على وجه يكون قياسا لم يكن صادقا كقولنا كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شئ من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان اذ مع اثبات قيد من حيث هو ناطق فيهما يكذب الصغرى ومع حذفه عنهما يكذب الكبرى وان حذف من الصغرى واثبت فى الكبرى ليصدقا اختلت صورة القياس لعدم اشتراك الاوسط ويشبهه قوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا لان الاسماع الذى هو تالى الصغرى قلبى والذى هو مقدم الكبرى سمعى وتفريع الكبرى فى

تمت حاشية صفوتية وتعظيمه ٥

والنظر اليه

ليعين التوقير والرياسة

والسبب الصورى لها هو صورة

الكذب والخيانة فى الباطن والتشبه

بزى العلماء والحكماء فى الظاهر بالكلام المزخرف

المنطق المزور ثم ان المغالطين كما ذكره صاحب

[illegible]

وقد يتفق المغالطة وان كانوا [illegible] فيظن [illegible]

١٣٨ لا يخفى بعد الاطلاع على المثال الاول واما الصورية فكما يكون مثلا على ضرب غير
منتج وجميع ذلك يسمى سوء التاليف باعتبار البرهان وسوء التبكيت باعتبار غير
البرهان واما الواقعة في القياس بالقياس الى نتيجة فينقسم الى ما لا يكون النتيجة مغايرة
لاحد اجزاء القياس فلا يحصل بالقياس علم زائد على ما في المقدمات ويسمى مصادرة
على البرهان والى ما يكون مغايرة لكنها لا يكون ما هو المطلوب في المطلوب من ذلك القياس
ويسمى وضع ما ليس بعلة علة كمن احتج على امتناع كون الفلك بيضيا بانه لو كان بيضيا
وتحرك على قطره الاقصر لزم الخلاء وهو محال اذ المحال ما لزم من كونه بيضيا بل منه
مع تحركه حول الاقصر اذ لو تحرك على الاطول لما لزم ذلك واما الواقعة في قضايا البيت
بقياس فيسمى جمع المسائل في مسئلة كما يقال زيد وحده كاتب فانه قضيتان لانه دبئر
ان غيره ليس بكاتب واما المتعلقة بالقضية الواحدة فاما ان يقع فيما يتعلق بجزئي
القضية جميعا وذلك يكون بوقوع احدهما مكان الاخر ويسمى ايهام العكس واما
ان يقع بجزء واحد منها فيما يتعلق به وينقسم الى ما يورد منه شيء بدل الجزء غيره مما يشبهه كعوارضه
او معروضاته مثلا ويسمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كمن راى الانسان انه
يلزمه التوهم والتكليف فظن ان كل كاتب يكون كذلك فاخذ المتوهم والابيض بدل
الانسان والى ما يورد فيه الجزء نفسه لكن لا على الوجه الذي ينبغي كما لو يؤخذ معه
ما ليس منه نحو زيد الكاتب انسان او لا يؤخذ معه ما هو منه من الشروط و
القيود كمن اخذ غير الموجود كاتبا غير موجود مطلقا ويسمى سوء اعتبار الحمل فقد
حصل من الجميع ثلثة عشر نوعا منها ستة لفظية يتعلق ثلثة منها بالمعاني هي
الاشتراك في جوهر اللفظ وفي احواله الذاتية وفي احواله العرضية وثلثة منها

[illegible]

بالتركيب

١٣٩ بالتركيب وهي التي في نفس التركيب وتفصيل المركب وتركيب المفصل وسبعة معنوية
اربعة منها باعتبار القضايا المركبة وهي سوء التاليف والمصادرة على المطلوب
ووضع ما ليس بعلة علة وجمع المسائل في مسئلة واحدة وثلثة باعتبار القضية
الواحدة وهي ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وسوء اعتبار الحمل فهذه
هي الاجزاء الذاتية الصناعية لصناعة المغالطة وامّا الخارجيات فما يقتضي الغلبة
بالعرض كالتشنيع على المخاطب وسوق كلامه الى الكذب بزيادة او تاويل وايراد تمثيله
او يجيبه من اغلاق العبارة او المبالغة في ان المعنى دقيق او السفاهة او ما يمنعه من
الفهم كالخلط بالحشو والهذيان والتكرار وغير ذلك مما اشتمل عليه كتاب الشفا
وغيره من المطولات وانما لم يتعرض المصنف للخارجيات لانه لا يتعاطاها الا من
ليس له قدم راسخ في العلم ولا معرفة بالقوانين الخاطبية المختصة بالاقيسة وكان
في طبعه ميل الى الايذاء او غلب عليه حب الرياسة والغلبة والاستيلاء الا ان لم
اهال التنبيه عليها لكونه اكثر استعمالا في زماننا هذا اذ الاكثرون لعدم معرفتهم
القوانين ومحبتهم الغلبة وعدم الاعتراف بالحق يعدلون الى امور خارجة عن القياس
يقصدون بها ايذاء الخصم والاستيلاء عليه وايهام العوام المستمعة انهم قهروه واسكتوه
واذا تكلمت في القوانين المغالطية المنحصرة في الاقسام الثلثة عشر فلنرجع الى تتبع
الفاظ الكتاب ولينسب كل مغالطة ذكرها الى قسم منها مع تمثيل ما لم يذكر له مثالا لكن
يجب ان يعلم ان اصطلاحه في المغالطات من انها اما بسبب الصورة او المادة او بسببهما
هو غير الاصطلاح المذكور في التقسيم الحاصر فانه كثيرا ما يذكر في اقسام احد هذه
الثلثة ما هو من اقسام غيره بحسب ذلك الاصطلاح وانما ذكرت ذلك لئلا ينسب

١٤٠ مايرده منه الى غفلة فان الرجل اعظم من ان يخفى عليه امثال هذا فنقول انه قد يقع
الغلط فى القياس بسبب ترتيبه اى صورته وهو ان لا يكون على هيئة ناتجة على ماذكرنا
ككون الكبرى جزئية فى الاول والثانى او الصغرى سالبة فى الاول والثالث وقد عرفت
انه من الاغلاط المعنوية ويسمى سوء التاليف او التبكيت باعتبار البرهان وغيره
ومما يتعلق بذلك اى بالغلط الواقع بسبب الترتيب ان لا ينتقل الحد الاوسط بكليته
الى المقدمة الثانية كما يقال الانسان له شعر وكل شعر ينبت لينتج ان الانسان ينبت فان الحد الاوسط
الذى هو محمول الصغرى له شعر ولم يجعل بتمامه موضوع الكبرى وهو من باب سوء التاليف
او لا يكون اى الاوسط متشابها فيهما اى فى المقدمتين الاولى والثانية اعنى الصغرى
والكبرى بسبب اختلاف فيهما معنى كاختلافه بالقوة والفعل مثلا نحو قولهم الساكت متكلم
والمتكلم ليس بساكت لينتج الساكت ليس بساكت وذلك لاختلال الترتيب من حيث
المعنى لا بسبب لفظ يشتبه انه من الموضوع او المحمول على ماظن كقولهم الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك
حيوان لينتج ان الانسان وحده حيوان لان النتيجة انما تكذب اذا كان الاوسط فيهما
متشابها لكون وحده جزء الموضوع ح واستلزامه كذبها لا غير متشابه وهو بان يكون
جزء المحمول لصدق النتيجة وان لم يتكرر الوسط وكذا لو جعل وحده جزء من المحمول فقيل
الانسان هو وحده ضحاك وكل ما هو وحده ضحاك فهو حيوان لجائت النتيجة الانسان
حيوان وهى صادقة فاذن ليس الغلط فى هذا المثال عدم تشابه الوسط ليصلح مثالا
له بل الغلط فيه سوء اعتبار الحمل لانه اخذ معه ما ليس منه وهو قول وحده اذ لا حاجة
اليه فى حمل الضاحك على الانسان ويمكن ان يجاب عن هذا المثال بوجه اخر وهو ان
الصغرى مركبة من موجبة وسالبة بسبب انضمام الوحدة الى الانسان فالموجبة الانسان

ضحاك وهي ينتج مع الكبرى نتيجة صادقة والسالبة لا شئ من غير الانسان بضحاك وهي
لا ينتج مع الكبرى شيئا اذ شرط صغرى الاول الايجاب اذا كانت الصغرى قضيتين فاخذت
واحدة وقع الغلط ضرورة لتوهم انه ينتج الانسان حده حيوان وهو كاذب اعلم ان
هذا الغلط باعتبار الحدود سوء اعتبار الحمل وباعتبار المقدمة من جمع المسائل في مسئلة
وباعتبار القياس وضع ما ليس بعلة علة فاعرفه فانه دقيق او لا يكون اي الاوسط مقولا
على الكل بعينه في الكبرى (لان شرطها اه) لاشتراطها الكلية في الشكل الاول كقولنا كل انسان حيوان
والحيوان عام ينتج ان كل انسان عام وهو خطاء قد نشاء من اهمال المقدمة الثانية اي من
اهمال شرطها وهو الكلية ولهذا عقبه بقوله وكون الحيوان في المقدمة الثانية غير مقول
على الكل اذ ليس كل حيوان عاما بل هو اي الحيوان المحمول عليه انه عام مخصص بالحقيقة الذهنية
فلا يتعدى اي الحكم من الاكبر الى الاصغر لعدم تكرر الاوسط بالحقيقة لان محمول الصغرى
الحيوان بحسب موضوع الكبرى الحيوان العام الذي هو كشئ واحد يصدق عليه فانه شخص
الى الخصوص انه على ما نص عليه الشيخ في الشفاء وانت فيه انه ليس معنى قولنا الحيوان
عام ما صدق عليه الحيوان من الافراد الشخصية بل ما صدق عليه الحيوان وان
لم يكن منها كالحيوان الذي هو جنس والذي هو غير جنس كالطبيعة ولان العام يصدق
على كل واحد من جزئياته فيصدق ان بعض الحيوان جنس من غير لزوم ان النوع او الشخص
جنس على ما ظن من انه لو كان قولنا الحيوان جنس مهملة كما في الاشارات والتلويحات
لزم ذلك وعلى هذا يجوز ان يكون مراده من اهمال المقدمة الثانية كونها مهملة على ما
ذهب اليه في التلويحات ولا يخفى ان هذا الغلط باعتبار موضوع الكبرى لكون الالف واللام
يقع تارة موقع كل وتارة يدل على الطبيعة الاصلية وهو من باب الغلط بسبب

يقال لعينه قال
وقد يشكك على هذا المقال
ان الجنس يحمل على الحيوان والحيوان
يحمل على الانسان فنقول ان الجنس ليس

في جوهر اللفظ ان نظرنا الى اللفظ المشترك وبسبب في احوال العرضية ان نظرنا الى ما يدخل
عليه الالف واللام ويحصل دونه باعتبار الكبرى نفسها من باب سوء اعتبار الحمل
وباعتبار المقدمتين من باب سوء التاليف المتعلق بالمادة لا بالصورة لانه يجيء
لو رتب على وجه يكون قياسا كذبت الكبرى وان رتب على وجه يصدق الكبرى
ليبقى قياسا على ما تقدم او لا يكون احد الطرفين اي الاصغر والاكبر في النتيجة على
ما ذكر في القياس اما الاصغر فكما يقال الفلك المحدد للجهات جسم لا جهة وراءه وكل جسم
لا جهة وراءه فلا يخرق وينتج منه فالفلك لا يخرق فان موضوع الصغرى هو
الفلك المحدد ليس هو موضوع النتيجة وهو الفلك مطلقا واما الاكبر فكما يقال زيد
كامل النظر في العلوم البرهانية وكل كامل النظر في العلوم البرهانية فهو حكيم فزيد هو
الحكيم فان المنكر غير المعرّف المقتضي للحصر وهذا الغلط باعتبار الحد وسوء اعتبار
الحمل باعتبار القياس ضم ما ليس بعلة علة فاذا حفظت ما مضى اي من شرائط الانتاج
امنت من الغلط في هذه الاشياء اذ الغلط في كلها لاغفال الشرائط على ما لا يخفى وقد يقع
الغلط بسبب المادة كالمصادرة على المطلوب الاول وهو ان يكون النتيجة بعينها موردة
في القياس مغيرة في اللفظ كقولك كل انسان بشر وكل بشر ضحاك لينتج ان الانسان ضحاك
فالكبرى والمطلوب شيء واحد من جهة المعنى او قلت كل ضاحك انسان وكل انسان بشر
كان الصغرى والمطلوب وهو كل ضاحك بشر واحدا لكن يجب ان تعلم الخلل في المصادرة
على المطلوب الاول ليس من جهة مادة القياس ولا من جهة صورته فان المادة صادقة
والصورة صحيحة فمنشأ الخلل فيه ان القول اللازم من القياس ليس قولا آخر غير المقدمات
مع ان الواجب كونه كذلك على ما عرف في حد القياس وكما يكون المقدمة اخفى من النتيجه

١٤٢ في المفتوحة ... قوله الشارح رحمه الله لو كان
وان الحيوان جنس مهملة
اه الحق ان المهملة كالجزئية
فيه ان الطبيعة من حيث هي لا بشرط
شيء وهي يلازم الجزئية واما الحكم على الطبيعة من
حيث تعينها العقلي وتجردها عن القيود بحيث
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
الطبيعة من افراد الحيوان
فليتدبر فيه

كما يقال شئ كذا جزء الجوهر وكل ما هو جزء الجوهر جوهر فشئ كذا جوهر لان جزء الجوهر ١٤٣

انما يكون جوهرا اذا كان الجوهر محمولا على الشئ حملا ذاتيا كحمله على الجسم مثلا لا عرضيا

كحمله على الابيض مثلا فانه لا يصح لان البياض جزء الابيض الذي هو جوهر مع انه

ليس بجوهر فاذن قولنا كل ما هو جزء الجوهر جوهر كذب من قولنا شئ كذا جوهر

وهذا ليس من باب الاغلاط المادية بل من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الا خفى

وان كان علة في نفس الامر لكنه لا يكون علة في التصديق والعلة القياسية

يجب ان يكون علة للتصديق الذي في النتيجة فان كانت مع ذلك علة في نفس

الامر كانت لمية والا كانت انية او مثلها اي مثل النتيجة في الظهور والخفا كقولك

العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث لتساوي النتيجة والكبرى في الظهور والخفا

فلا يكون بين على تقدير عاثل النتيجة والمقدمة تبين النتيجة بها اي بالمقدمة

اولى من تبينها بالنتيجة وفي جعله هذا وما قبله من المغالطات نظر لانهما لا يغلطان

غاية ما في الباب ان القياس لو اشتمل على مقدمة كذلك لا يتم لا انه يغلط ولهذا

لا يدخلان تحت قسم من الاقسام الثلثة عشر المذكورة المنقسم كلها الى ما يورد

على وجه الغلط والى ما يورد على وجه المغالطة اما عنادا او امتحانا او يكون المقدمة

كاذبة يغلط فيها لاشتباه اللفظ لان الذهن التسليم لا يصدق الكاذب الا اذا

كان مشابها للصادق بوجه ما واشتباه اللفظ اما من اداة اي من جهة الاداة بسبب

اشتباه مصرفها نحو كل ما يعلمه الحكيم فهو كما يعلمه فان لفظة هو يجوز عودها

الى ما يعلمه الحكيم فيصح الكلام والى الحكيم فيكذب للزوم كونه حجرا مثلا لان يعلمه مع انه

ليس مثل ما يعلمه او اسم ما اي او لاشتباه اللفظ من جهة اسم ما مجازي او مستعار او غيرها

هو اسم شيء جزء لكون جزء الجوهر جوهرا او هو ان يكون المركب وحدة طبيعية لا صناعية كالسرير فانه جوهر وجزئه وهو الهيئة المخصوصة عرض
تعليقات

١٤٤ كقولنا بعض المنقوش فرس وكل فرس حيوان لينتج ان بعض المنقوش حيوان، والسبب فيه اشتباه الفرس المجازي الذي هو محمول الصغرى بالحقيقي الذي هو موضوع الكبرى او تركيب كقولنا هذا غلام حسن بالسكونين لاحتمال ان يكون الحسن مضافا اليه للغلام او صفة له او تصريف يحتمل الوجوه اي والاشتباه اللفظ من جهة تصريف يحتمل الوجوه نحو المختار لاحتمال كونه مصروفا عن المختير بكسر الياء ليكون فاعلا او عن المختير بفتحها ليكون مفعولا فلهذا قال او تصريف يحتمل الوجوه لكن يحتمل الوجوه لا يختص به بل يتعلق بالثلثة المتقدمة عليه اعني الاشتباه من الاداة والاسم والتركيب ايضا لان كل اشتباه يحتمل الوجوه ولا يخفى عليك انه ليس شيء منها من الاغلاط المادية بل الاول من باب الاشتراك اللفظي والثالث من باب الغلط بسبب في احوال اللفظ العرضية باعتبار ومن باب الغلط بسبب في نفس التاليف باعتبار والرابع من باب الاشتراك في الاحوال الذاتية للفظ وقد يقع الغلط بسبب تقدم السلوب اي على الروابط وتاخرها اي عنها وتاثرها اي وبسبب تكثر السلوب لما عرفت من اختلاف المعنى عند تكثرها فان افرادها سلب وازواجها اثبات لان سلب السلب ايجاب وكذا الجهات اي ويقع الغلط بسببها ايضا لتقدمها على السلوب وتاخرها عنها كما يظن ان قولنا ليس بالضرورة وبالضرورة ليس سواء وهو خطا فان الاول يصدق على الممكن كقولنا ليس بالضرورة كل انسان كاتبا مثلا دون الثاني لكذب قولنا بالضرورة ليس كل انسان كاتبا فاخذ سوالب الجهات كسالبة الضرورة مثلا مكان السوالب الموصوفة بالجهات كالسالبة الضرورية خطا لتغايرها لفظا ومعنى وكذا الوجود بغير السالبة الوجودية وقس عليهما سائر الجهات وليس قولنا لا يلزم ان يكون اي الذي هو الممكن العام او الخاص كقولنا يلزم ان لا يكون اي الذي هو ممتنع

١٤٥ وما ليس بممكن اي بالامكان الخاص فقد يكون ضروري الوجود او العدم لصدقه
على كل واحد من الواجب والممتنع بخلاف ما هو ممكن ان لا يكون اي بالامكان الخاص فانه
بعينه ممكن ان يكون الآن يعني بالامكان ما ليس بممتنع وهو العام فانه لا ينقلب موجبته الى
سالبته الى موجبته وقد عرفت هذا من قبل فلا حاجة الى الاعادة واذا جعلت السلوب
على ما قلنا اجزاء اي للمحمول والموضوع ولا يستعمل الزائد اي على سلب واحد وعدلت الى
اللفظ الايجابي بحسب طاقتك لئلا يكثر السلوب والتراكيب اللفظية امنت من هذا
الغلط وفي اكثر النسخ من هذا اي من الغلط الواقع بسبب السلوب اذ لا ابلغ في التغليط
منها ولهذا قال والسلوب مغلطة جدا اي والحال ان السلوب مغلطة في الغاية وقد يقع
اي الغلط بسلب السور كما يؤخذ البعض السوري كقولنا بعض الزنجي اسود والمراد بعض
اشخاصه مكان البعض الذي هو الجزء الحقيقي كقولنا بعض الزنجي ليس باسود والمراد بعض
من ابعاضه كاسنانه مثلا واحترزنا بالجزء الحقيقي عن المجازي كالحيوان المحمول على الانسان
فانه اذا قيل انه جزء منه فذلك على طريق المجاز لما عرفت ان الجزء لا يكون محمولا حيث على من
هو جزؤه وكما يؤخذ كل واحد اي الكل بمعنى كل واحد واحد كقولنا كل واحد من الناس
يشبعه رغيف خبز والجميع اي الكل بمعنى الجميع وهو الكل المجموعي كقولنا كل الناس اي
جميعهم لا يشبعهم رغيف خبز فكل اي كل واحد منهما مكان الآخر وهذا وما قبله من باب
سوء اعتبار الحمل باعتبار ومن باب الغلط في جوهر اللفظ باعتبار الاشتراك للفظة كل وبعض بين
المعاني المذكورة وقد يقع اي الغلط بسبب ايهام العكس كمن حكم ان كل لون سواد
بناء على ان كل سواد لون وقد تقدم انه من باب الاغلاط المعنوية او بسبب تركيب
المفصل وهو الذي يصدق مفصلا لا مركبا كقولك زيد طبيب وجيد اي ذو نفس

جوهرية وصاحب اخلاق فاضلة فاخذ انه طبيب جيد اى فى الطب او لتفصيل المركب وهو الذى يصدق مركبا لا مفصلا كقولك الخمسة زوج وفرد اى مركبة منهما وذلك اذا اردت بالواو جمع الاجزاء ويصدق فيتوهم انك اردت جمع الصفات فتقول انها زوج وانها فرد فيكذب وقد عرفت انهما من الاغلاط اللفظية المتعلقة بوجود التركيب وعدمه او بسبب ما يظن ان احد المتلازمين بعينه هو الاخر او ان احدهما علة الاخر ولا يعلم ان من المتلازمات ما ليس بينهما الا الصحبة كاستعداد الضحك والكتابة فى الانسان لتلازمهما مع انه ليس شىء منهما علة للاخر ولا عينه وهذه المغالطة اى اخذ احد المتلازمين علة الاخر كثيرا ما يقع لمن لم يرسخ فى العلوم فيا خذ ما مع الشىء وهو الملازم مكان ما به الشىء وقد يبتنى على هذا اى على اخذ ما مع الشىء مكان ما به الشىء كثير من الدور كما يقال ان لم يكن وفى بعض النسخ ان لم يمكن الابوة دون البنوة والبنوة دون الابوة فيتوقف كل واحد منهما على الاخر فيكون دورا فهو فاسد فانهما يكونان معا لان التوقف هو توقف المعية لاستحالة ان يوجد احدهما الا مع الاخر وهو جائز واقع غير مستلزم للمحال لا توقف التقدم وهو ان لا يوجد احدهما الا بالاخر فانه ممتنع على ما ان التوقف الممتنع انما يكون اذا كان كل واحد منهما بالاخر فيلزم منه تقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى المتقدم عليه وهو ظاهر غنى عن التفسير وقد اورد عليه بان التقدم ان اريد به التقدم بالزمان فممنوع لان وجود المعلول مع وجود العلة بالزمان وان اريد به التقدم بالذات فليفسر عن معنى ذلك التقدم ونحن لا نفهم منه الا كون الشىء علة للاخر فيصير المعنى من تقدم كل من الشيئين على الاخر كون كل واحد منهما علة للاخر وذلك هو الذى ادعيتم استحالته فيكون الدليل اعادة للدعوى بعبارة اخرى

اين حاشيه تعلق به مغلطه دارد

شرح قدس سره ودفع بعض من العبر انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الاخر بالضرورة بهذا التعريض بالشيخ الرئيس ومتابعيه حيث ذكروا ان معية المتلازمة بين شيئين سواء كان فى الوجود او فى العقد لا ينفك

بمعنى علاقة العلية منهما دبرانهم ان كل شيئين لا يكون بينهما علاقة علية ومعلولية فلا استحالة فى انفكاك احدهما عن الاخر

بينهما وبين معلولهما او بين معلولين ايضا لا اتفق بل ذكره فتكشف بعض لمبين عدمها علة موجبة ولا معلولة

بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا ضرورة فى بعينه الاجتماع لا اتفاق اذ لم يمكن رفع احدهما اوفرض عدم دون الاخر فان المتفق ان كان رفعه مع رفع كل ان ثبوته مع ثبوته اتفاقا فالازوم وهو اتفاق عدمه لكن المصنف ومن تبعه يحكمون ان هذا التلازم الضرورى

وان اريد بالتقدم معنى ثالث فيجب اظهاره ليقع الكلام بحسبه والجواب ان تصو
هذا التقدم بديهي لا يفتقر الى بيان فان كل واحد من العقلاء يتصور تقدم حركة
اليد على حركة الخاتم وان كانا معا بالزمان فان كان المراد بذلك التقدم هو العلية فيكفي في
تقريره ذلك ان يقال لو كان وجود كل واحد منهما بالآخر لافتقر كل واحد منهما الى نفسه والى الآخر
لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء وبطلان ذلك ظاهر ولا حاجة الى ذكر لفظ التقدم
وما ظن بعض اهل العلم انه لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر بالضرورة
ينقض عليه بالمتضايفين فانه لا يتصور وجود كل واحد منهما الا مع الآخر بالضرورة
وحجته ان كل واحد منهما ان استغنى عن الآخر فيصح وجوده دونه وان كان لكل واحد منهما
مدخل في وجود الآخر فيتوقف كل واحد منهما على الآخر وان كان لاحدهما مدخل في وجود
الآخر فيتقدم عليه فلا معية اي ضرورية اما على الاول فلامكان وجود كل منهما بدون
الآخر للاستغناء من الجانبين واما على الثاني فلتوقف كل منهما على الآخر واستلزامه
تقدم كل واحد منهما على الآخر واما على الثالث فلتقدم احدهما وهذا اي نفي المعية اذا امتنع
وقيل لا نسلم انه لا معية على التقدير الثاني لان توقف كل واحد منهما على الآخر لا ينافي
المعية لان الشيئين اذا كان لهما علة خارجية يجوز ان يقوم كل واحد منهما مع الآخر
ضرورة كلبنتين مخيتين قد يقع مثلا ان يقام كل واحدة منهما مع الاخرى ضرورة ولا يقوم
احديهما الا مع قيام الاخرى لا يقدر على اقامة الحجة عليه ثم انه اي ان هذا الدليل
بعينه متوجه في المتضايفين في وجودها العيني وفي وجوب تعقلهما معا ايضا
والمراد ان الدليل منقوض بالمتضايفين لكونهما معا في العين والذهن وربما يستثني
هذا القائل المتضايفين عن القاعدة بان يقول لا يتصور ان يكون شيئان كل واحد منهما

مع الاخر بالضرورة غير المتضايفين ومن جملة المغالطة ان يثبت قاعدة بحجة كهذه القاعدة
بهذه الحجة ويستثنى منها شئ كالمتضايفين يكون نسبة الحجة اليه والى غيره مما يدخل تحت
القاعدة سواء دون حجة اى يستثنى عنها شئ دون حجة وهذا اى استثناء شئ من القاعدة
دون دليل هو غرضنا فى ايراد هذه المباحث العلمية والارشاد لا القدح وفى اكثر النسخ
والارشاد للقدح ليعلم مغلطتان فى حجة واحدة الحجة هذه المذكورة والمغلطتان
اللتان فيها احديهما دعوى نفى المعية على تقدير توقف كل واحد منهما على الاخر وثانيهما
استثناء المتضايفين عن القاعدة مع استواء نسبة الحجة اليه والى غيره مما هو داخل
تحت القاعدة وليطلع الباحث على جواز ان يكون شيئان لكل واحد منهما مدخل فى الاخر
فلا يتصور الا مع المعية وفى اكثر النسخ مدخل فى الاخر يتصور مع المعية وليس من شرط
كل ماله مدخل اى فى تحقق الشئ كقيام كل واحدة من اللبنتين فى قيام الاخرى وفى اكثر النسخ
وليس من شرط كل مدخل اى كل ذى مدخل فى تحقق الشئ التقدم والعلية المطلقة ولا من شرط
وجوب الصحبة المدخل اى فى العلية كاستعداد الضحك والكتابة فى الانسان على ما تقدم
واعلم ان هذه المغالطة وهى اخذ ما مع الشئ مكان ما به الشئ من باب سوء اعتبار الحمل لعدم
الفرق بين ما يصحب الشئ ويلازمه ملازمة المعية وبين ما يلازمه ملازمة العلة والمعلول
او من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيها شبيه الشئ بدله ومما يوقع
به الغلط ان يؤخذ سبب الامر فى شئ كعلة جمع البصر فى السواد معنى عاما كاللون فيثبت
ان ذلك الامر وهو جمع البصر فى مشاركه فيما اى فى مشارك ذلك الشئ فى معنى عام كالبياض
لكن يقول السواد انما يجمع البصر لكونه لونا لا يتعدى الى البياض وهذا من باب اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات لكن راى الحركة انها لا يبتدئ وينقطع بها زمان فاخذ انها كذا للعرضية لتتعدى

148 قوله قدس سره لكن يقول ان
السواد انما
يجمع البصر لكونه لونا
اه يمكن تقرير هذه الشبهة
على وجه يصح سب علّه انا من ابد يخرج البصر
وهو ان المعنى الجنسى والفصلى كاللونية وقابضية
البصر لحقيقة السواد عند ما حلله العقل اليهما اما ان يطابق
كل منهما وجود السواد الخارجى او لا يطابق شئ منهما له
او يطابق احدهما شيئا منه والاخر شيئا اخر منه
فعلى الثالث لا يكون السواد بسيطا فى الخارج بل
مركبا من كيفيتين ثم الكلام عائد فى كل منهما من حيث
انقسامه الى جنسه وفصله وهكذا فيلزم فيه محالات
وعلى الثانى لا يكون ما فرضناه جنسا وفصلا مقومين له
ولذا خلف فيه هذا محال وعلى الاول يلزم ان يكون
صورة السوادية التى وضعت ان اللونية بطابقها
وهى بعينها تطابق نفس البياض مطابقة لصورة
البياضية فيكون كل لون قابضا للبصر والتحقيق بعد
اختيار الشق الاول متوقف على تحقيق حقيقة الوجود
واتحاد الموجودات وان بعضها كيف يكون مع بساطتها
مصداق المعانى كثيرة ذاتية وسيجئ تحقيقها انشاء الله
والغرض منها دفع هذه الشبهة وما يجرى مجراها انكر المعتزلة
ومن تبعه تحقق اجزاء الماهية كالجنس والفصل فى
البسائط وارجعها الى العرض العام
والخاص فالشبهة ناشئة
من الخلط بين احوال
الماهية
باحوال الوجود وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات تعليقة

الى البياض

الى البياض وغيره من الاعراض فاخذ العام مكان الخاص حاكما بان كل عرض لا يبقى ما بين

وهذا يقع كثيرا وقد يقع الغلط بسبب اخذ ما بالفعل مكان ما بالقوة كمن حكم على الهيولى

بانها بالقوة فيكون ذاتها بالقوة فيكون معدومة وهي باعتبار ذاتها بالفعل وقوتها

بالنسبة الى امور اخر كالصور والاعراض هذا هو المثال المشهور لذلك لكنه اخذ

ما هو محمول على الشئ حملا عرضيا مكان ما هو هيئة فهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

وانما جعل هذا المثال لهذا الباب لوقوع لفظي القوة والفعل فيه وما بالقوة مكان ما بالفعل

والمثال المشهور فيه قول صاحب الجزء الذي لا يتجزى لو كان الجسم قابلا للقسمة الى غير

النهاية لكان بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهية فيحصر ما لا يتناهى بين حاصرين لان القسمة

بغير نهاية هي بالقوة لا بالفعل فلا يلزم المحال لكنه بالحقيقة من باب سوء اعتبار

الحمل لانه اخذ فيه ما بالقوة مكان ما بالفعل واخذ اي و بسبب اخذ ما بالذات

وما بالعرض كل واحد منهما مكان الآخر وهما من باب سوء اعتبار الحمل كما يقال الجالس

في السفينة متحرك وكل متحرك فلا يثبت على موضع واحد لينتج المحال وهو ان الجالس

فيها لا يثبت على موضع واحد هذا هو المشهور عنهم فاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

لكنه ليس من ذلك الباب وانما اشتبه بذلك عليهم لوقوع لفظ العرض والذات فيه

عند بيان وجه الغلط وذلك بان يقال المقدمتان انما تصدقان اذا قلنا الجالس في

السفينة متحرك بالعرض وكل متحرك بالذات فلا يثبت في موضعه وح لا يكون متكررا

واذا جعل متكررا صار بعض المقدمتين او كلتاهما كاذبة وعلى هذا يكون هذا الغلط من باب

سوء التاليف واخذ اي و بسبب اخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية

امورا عينية كمن يسمع ان الانسان كلي فيظن ان كونه كليا امر يحمل عليه لاتصافه في الاعيان

كالجسم

١٤٩ قوله نوعية كمن يسمع ان الانسان
كلى انه هذا المثال
ما ذكره الشارح لهذا القسم
فان قولنا الانسان كلي والكلي معدوم
في الخارج فالانسان معدوم في الخارج مغالطة
نشات من اخذ الاعتبار الذهني والمحمول العقلي
[illegible]
في الخارج لكان اتصافه حاصلا في الخارج فيكون
الممتنع موجودا جوابه ان ثبوت الاتصاف في
الخارج على تقدير وجوده في الخارج لا يوجب
ثبوته محققا فلا يلزم كون
الممتنع في الخارج موجودا
محققا
[illegible]

كالجسم والجسم النامي وغيرهما لكنه ليس كذلك لانه امر يحمل عليه لاتصافه به في الاذهان فهو محمول عقلي ذهني لا عيني خارجي ومثال اخذ الاعتبار الذهني عينا ما يقال لو كان شئ كذا ممتنعا لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا هف والغلط فيه ان الامتناع اعتبار ذهني لا يلزم من اتصاف شئ به وجوده في الخارج ليلزم وجود المتصف به فيه وهو من باب سوء اعتبار الحمل وذكر في مثاله ايضا قولهم لو كان المعدوم متصورا لكان متميزا ولو كان متميزا لكان موجودا في الخارج لكنه من باب سوء التاليف لان المقدمتين انما يصدقان اذا اريد بالمتميز الذي هو تالي الصغرى الذهني وبالذي هو مقدم الكبرى الخارجي وعلى هذا لا يتكرر الوسط وعلى هذا لا يتكرر الوسط والا كذبت احدى المقدمتين ان اخذ المتميز فيهما بمعنى واحد واخذ اي وبسبب اخذ مثال الشئ مكانه كمن حكم على الصورة الذهنية الماخوذة من النار وهي مثالها انها محرقة لان النار الخارجية محرقة ومنه استدل على ابطال الوجود الذهني وهو باطل اذ لا يلزم ان يكون لمثال الشئ حكمه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ اي وبسبب اخذ جزء العلة مكانها كما يقال ان علة السمع والبصر الحيوة لا غير وليس كذلك لانها الحيوة مع الآلات البدنية المخصوصة فهذا تعليل الحكم بجزء علته واما تعليل جزء الحكم بجزء علته فهو كثقيل رفعه الف من الرجال مسافة ما فيظن ان الواحد منهم يرفعه من تلك المسافة بنسبة الواحد الى الالف وليس ذلك بلازم بل قد لا يمكن للواحد ان يحركه اصلا ويمكن ان يأول كلام المصنف بحيث يشمل الصورتين لان في الاول اخذ جزء العلة مكانها في اسناد الحكم اليه وفي الثانية في اسناد حصة من الحكم اليه وهذا من باب سوء اعتبار الحمل ايضا واخذ اي وبسبب اخذ

قوله من هذه واخذ مثال الشئ مكانه هذا من الاغلاط (١٥٠
الكثيرة الوقوع بين
فهم الآد وقد وقع لآحادهم اغلاط
كثيرة من هذا النوع لبعض واكثر ما ورد
في الشرائع الحقة في باب المبدء والمعاد تمثيلات
وتجوزات والقوم حملوها على ظواهرها لا على حقائقها
ومعانيها وانما يقع بالتشبيه بينهما او المعنى في صورة
[illegible]
او غيرها لا يصدق شئ منها على نفسه بالحمل المتعارف
فالموجود في الذهن ليس موجودا في الذهن ولا
في ظرف آخر اصلا وكذلك في نظائره
الممتنعة والتي لها امثلة في الذهن
وكذلك في مفهومات
الامور الممكنة
التي لا افراد لها في نفس الامر كجبل من الياقوت وبحر من الزيبق تعليقات

مالیس بعلة الکذب فى الخلف علة له کما فى برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان واراد
احدهما حرکة زید والاخر سکونه فاما ان لا یحصل شئ منهما او یحصل احدهما دون الاخر
او کلاهما والاقسام کلها باطلة لاستلزام الاول خلو زید عن الحرکة والسکون بل عجز
الالهین والثانى عجز احدهما والثالث اجتماع الضدین فالاله واحد فالغلط فیه ان
المحال لزم من فرض الهین مع اختلاف ارادتهما ولا یلزم من استحالة الهین بهذه الصفة
استحالة الهین مط الذى هو المطلوب وهذا من باب وضع ما لیس بعلة علة على ما لا یخفى و عنده
مختص بالخلف کما قال فى التلویحات ووضع ما لیس بعلة علة یختص بالخلف وهو ان یدعى
ان المحال کان لنقیض المطلوب ویکون لغیره لکنک فى الاصطلاح المذکورة فى حصر
المغالطات عرفت من حده انه لا یختص به واجراء اى وبسبب اجراء طریق الا ولویة عند
اختلاف النوع کمن یقول لیس الانسان بوجوب التنفس اولى من السمک هذا اصح النسخ وفى
بعضها من النخل وفى اکثرها من النخیل وهذا خطاء لقوله بعد اشتراکهما فى الحیوانیة
اللهم الا ان یقال المراد بعد اشتراکهما فى خواص الحیوانیة على ما هو المشهور من اشتراکهما فى
کثیر منها کما سیجئ مشروحا ان شاء الله العزیز وانما یصح هذا اذا کانا من نوع واحد او کان
المقتضى فیهما امرا واحدا متفقا بالماهیة کما یقال لیس الانسان بالتحیز اولى من الفرس بعد
اشتراکهما فى الجسمیة المقتضیة للتحیز وکما یقال لا یجوز قیام العرض بالعرض اذ لیس قیام
احدهما بالاخر اولى من العکس وهذا ایضا انما یصح عند اتفاق النوع والا فالملاسة قائمة
بالسطح وکذا السرعة بالحرکة مع عرضیتهما وکذا اجراء هذا الطریق اى وکذا یقع الغلط بسبب
اجراء هذا الطریق فى عالم الاتفاقات وهو عالم العناصر لکونه معلول الحرکات السماویة
والتغیرات الفلکیة کقول القائل لیس زید بالطول اولى من عمرو بعد اشتراکهما فى الانسانیة

فلو

١٥١ قوله الشارح ره بعد اشتراکهما فى الجسمیة
فان قلت
ما بال الاشتراک فى
الجسمیة یوجب الاشتراک فیما
یقتضیه وهى جنس بعید للاجسام
والاشتراک فى الحیوانیة لا یوجب ذلک وهى جنس
قریب لاقسامها قلت الجسم ان اخذ بالمعنى الاول

[illegible]

الارادیة وغیرها واما وجوب التنفس فى بعض الانواع
فلیس مما یقتضیه الحیوانیة ولو کان کذلک لما انفکت

[illegible]

فلا ينبغي ان يتخصص احدهما به ولا يعلم ان فيهنا اسبابا غائبة عنا كهيئات سماوية واتفاقات

ارضية بحسبها يمتنع بها امور ممكنة وسنبرهن عليها او في النوع الواحد المتفاوت بالكمال والنقص

كالانسان مثلا لا يجري هذا اي طريق الاولوية فان بعض اشخاصه قد يكون اولى

بامر لكماله في نفسه واما كيفية هذا الكمال فسيأتي فيما بعد ومما يوقع الغلط فرض الممتنع

موجودا لينبني عليه ثبوت شيء من جهة مناعه كمن ادعى ان شريك الاله ممكن لانا لو فرضنا

وجوده لكان غير ممتنع وكل غير ممتنع ممكن ينتج لو فرضنا وجوده لكان ممكنا لكن فرضنا

وجوده فشريك الاله ممكن والغلط فيه ان الفرض انما يصح لما يمكن في نفسه ان كان

القياس برهانيا او عند الخصم ان كان القياس جدليا او يمتنع ولكن لا من جهة ينبني الكلام

عليها فانه اذا كان الا لا يجوز وذلك لان فرض وجود الشيء متفرع على امكانه الذي هو المطلوب

هيهنا فكان الامر المفروض متفرعا على المطلوب فلو فرع المطلوب عليه لزم الدور وحل

الحقيقي ان يقال ان اردت بغير الممتنع الذي هو تالي الصغرى انه كذلك في نفس الامر فالشرطية

ممنوعة وان اردت به انه غير ممتنع بحسب ذلك الفرض فليس المطلوب ذلك بل المطلوب انه

ممكن في نفسه وقد يقع الغلط لقلة المبالاة بالحيثيات كمن يقول كل ابيض داخل في مفهوم

البياض وزيد ابيض ليتعدى اليه دخوله بياض في حقيقته فان البياض داخل في الابيض

من حيث انه ابيض لا من حيث انه انسان او حيوان او غيرهما فلا يمكن تعديته الى ما تحت الابيض

وهذا من باب سوء اعتبار الحمل وهو ظاهر ومثال اخر لكن مفهوم الكليات موجودة

في الاذهان ومعدومة عن الاعيان فليست موجودة في الاعيان ولا معدومة عن الاذهان

فحكم حطه انها لا موجودة ولا معدومة ومما يوقع الغلط تغير الاصطلاح في موضع النقض

عن الحد ... النقض عن الحمل الذي اطلق في ذلك الاصطلاح عليه لا في كل شيء بل فيما

قوله قدس سره فان البياض داخل في الابيض اه الحق ان مفهوم الابيض من حيث هو ابيض لا يعتبر فيه شيء غير البياض ...

... عن اكثر المقولات بالمشتقات كالافاعل المنفعل والمضاف مما ورد في التمثيل ... مشتق منها في حكمها كالاول ... والابن في اعتبار في الوقت

وتطابقا هذا وتحقيق الكلام ان مفهوم الابيض مثلا ما له البياض مطلقا سواء كان عين البياض او معروضه او المركب منهما وهذا يصدق على كل منها وان لم يعتبر في مفهومه غير البياض وهذا المفهوم الكلي انتصار في ... المنطق والطبيعي والعقلي تعليقات

وقع عليه النقض دفعا للنقض اذ لا يضبط المحمل والمحل بل المعنى المصطلح عليه ح
فيغلط فيه بحمله على ذلك المحل تارة وعلى هذا المحمل اخرى وذلك كقول بعض مثبتي الجزء
اورد عليه ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فيكون ما منه الى احد الطرفين
غير ما منه الى الآخر فينقسم الجزء لا نسلم لزوم انقسام الجزء بل اللازم انقسام المؤلف مع غيره
وهو جسم لانا نعني بالجسم كل مؤلف مع غيره فغير بتفسير الجسم عما اصطلح عليه دفعا
للنقض ولا طائل تحته اذ لا يندفع الاشكال بتسميته جسما وتوجيه ايراده ان يقال هذا
الغير للتجزي الذي سميته بسبب التاليف جسما اذا الكل واحد منهم فينقسم سواء سميته
جسما او جزءا فان نزاعنا في ذاته لا في اسمه وكقول بعض الذاهبين الى كثرة الصفات
اي صفات الباري وقدمها لما اورد عليه ان الصفات ان كانت ممكنة لزم حدوثها وان كانت
واجبة تكثر الواجب لا نسلم لزوم تكثر الواجب لان الصفات ليست غير الذات لاني
اعني بالغير ما يصح انفكاكه بمفارقة او وجود وصفاته ليست كذلك فيكون عين الذات
والذات واحدة فلا كثرة بل لا صفة ايضا وان لم يكن عينها فهذا الكثير الذي ليس
عينها اما واجب او ممكن اذ لا خروج عن النفي والاثبات ويتوجه الاشكال على كل تقدير
كما مر ومن ذلك اي مما يوقع الغلط او ما غير فيه الاصطلاح عند ورود النقض
لا انه يمكن حمله عليه ايضا ما يقال ان مماثل المماثل مماثل فاذا قيل لا نسلم ان مماثل
المماثل لج مماثل لج فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة اي بين اب من جميع الوجوه
لدخول المماثلة التي بين ب ج في التي بين ب ا حينئذ وصيرورة ا مماثلا لج في المماثلة
التي بين ب ج سواء كانت من جميع الوجوه ام لا فان جزئية المماثلة الثانية لا تضر
وكذا جزئية الاولى اذا كانت الثانية كلية على ما يظهر بالتامل بخلاف ما لو كانتا

فلا يتكثر فغير بتفسير الغير عما اصطلح عليه
دفعا للنقض ولا ينفعه لان الخصم يجر
لفظ الغير ويحرم التلفظ به بقول
اذا كانت الصفات عين
الذات

جزئيتين فانه يعتبر لجواز اختلاف الجهة ح على ما سنبين عليك اجيب بان مرادنا
من المماثلة المماثلة من جميع الوجوه فخصصوا ما عمموا اولا لورود النقض ثم لما كان قوله
فان هذا لا يلزم الا اذا كانت المماثلة من جميع الوجوه ليس على اطلاقه لانه ايضا يلزم اذا
كانت المماثلتان من وجه واحد قال واذا كانت اى المماثلة من وجه واحد فيلزم ايضا
ان يكون المماثل في ذلك الوجه مماثلا اى في ذلك الوجه بعينه واما اذا لم يتحد الجهة
فلا يلزم اذ يجوز ان يكون مماثل شئ شيئا بامر ويماثل غيره بامر اخر ولهذا النقض غيروا
الاصطلاح وخصصوا تفسير المماثل بعد ان كانوا اصطلحوا على تعميمها وللمساوى لمساوى
مساو ايضا اذا كانت المساواة من جميع الوجوه على النحو الذى عرفت في المماثل فاما اذا
اختلف جهة المساواة كالجسم الذى يساوى بطوله جسما وبعرضه جسما اخر فلا يلزم ان
يكون مساوى المساوى مساويا والیه الاشارة بقوله فاخذ مساوى الشئ من وجه كجسم ا
المساوى لب في الطول مثلا لا يلزم ان يساوى لشئ ما المساوى الاخر اى لجسم ب من وجه اخر
وهو ج المساوى له في العرض مثلا فقوله فاخذ مساوى الشئ جواب فاما والتمثيل بالجسم وقع اعتراضا
فان قيل لا نسلم انه اذا اختلف جهة المساواة صح اطلاق المساواة عليها لانها لا تطلق الا اذا
كانت من جميع الوجوه اجيب بالمنع لجواز اطلاق المتساويين على الشيئين وان لم يتساويا
من جميع الوجوه والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وليس لاحد ان يدعى ان المساواة
لا يجوز ان يطلق الا على ان يكون من جميع الوجوه فانه يجوز ان يكون جسمان متساويين
الطول فقط وفي بعض النسخ متساويين في الطول فقط اى لا في العرض والعمق ولا يخفى
انهما من باب سوء اعتبار الحمل ومن ذلك اى ومما يوقع الغلط اخذ العدم المقابل اى
للملكة وهو احتراز عن العدم المطلق لا لانه ليس كذلك بل لانه وجد امثلة هذا القسم

فخصه بالذكر مكان الضد كالسكون فانه عدم مقابل لاثر عدم الحركة عما يتصور فيه
الحركة وكذا العمى فانه عبارة عن انتفاء البصر في حق من يتصور في حقه البصر ولهذا
فان الحجر لما لم يتصور في حقه البصر لا يسمى اعمى وكذا الشر والظلمة عند من جعلهما ضدين
للخير والنور وقال لا شيء من المتضادين يكون عن مبدء واحد فلابد وان يكون للشر والظلمة
مبدء غير مبدء الخير والنور علما بقولهم وجوابهم بحل مغالطتهم وهو ان الشر ليس ضد الخير
ولا الظلمة ضد النور لان الضدين لابد وان يكونا وجوديين لكن الشر والظلمة عدميان
يقابلان الخير والنور تقابل العدم والملكة فلا هوية لهما في الخارج ليحتاجا الى مبدء وعلة
بل علتهما عدم علة الملكة واعلم ان هذا الغلط من باب ايهام العكس باعتبار انه لما كان
الضد مقابلا اخذ المقابل على انه ضد ومن اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات اذا اريد
بالمعدوم معدوم الملكة لاستدعاء عدم الملكة محلا ثابتا كالملكة لا انه لابد عدما صرفا
فيستغني عنه فعدم الملكة وان لم يحتج الى علة بالذات لكنه يحتاج اليها بالعرض لاحتياج
محله اليها بالذات واذا جعل ضدا احتاج اليها بالذات فلهذا كان من اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات ولما كان سبب المغالطة على الحقيقة اشتباه الامر الوجودي بالعدمي
وبالعكس اراد ان يذكر ضابطا يعرف احدهما من الآخر لئلا يقعوا فيما وقع فيه الثنوية
وامثالهم ممن اشتبه عليهم الامر العدمي بالوجودي فقال والضابط في معرفة الاعدام هو
انا اذا استبقينا الموضوع كالجسم او الانسان مثلا ورفعنا عنه الملكة كالحركة او البصر
لا يحتاج الى وضع شيء آخر حتى يكون ساكنا او اعمى بل كفى استبقاء الموضوع ورفع
شيء منه فالعدم لا يحتاج الى علة بل علته عدم علة الملكة فاذا اخذ ضدا يكون امرا
وجوديا فيحتاج الى علة ويلزم منه امور اخرى من الشرك وغيره كما لزم الثنوية وغيرهم

وهو قع

عدم او عدمي ويقال له الضار وهو امر
وجودي
يمكن ان يكون
منه الا هو خير بالذات
وهو الخير الحقيقي او بالعرض وهو
الاضافي ويقال له النافع وشبهة الثنوية
وهي ان المبدء الواحد لا يصدر عنه خير وشر
معا ان كانت في الخير والشر الحقيقيين فجوابهم كما اشار

[illegible]

اصلا ولا ظلمة كالعقول الفعالة والانوار القاهرة وما
فيه شر قليل كالاجسام سيما الكائنة وهما جميعا
من اقسام الخير اما الاول فظاهر لانه
خير حقيقي واما الثاني فلان في
عدمه شرا ازيد من وجوده
فيكون وجوده خيرا
اضافيا
فيجب وجودهما جميعا من المبدء الاول والخير المحض ...
المعتبر الا انه في دفع شبهة الثنوية والاول طريق افلاطون فا...
في الاول منشأ اشتباه الامر العدمي بالوجودي وفي الثاني
منشأ اشتباه احد المتضايفين بالآخر فتكلفا

ويوقع الغلط كما اوقعهم فيه ولما كان اسماء الاعدام منها ما يشترط فيها الامكان اى امكان
اتصاف موضوعات تلك الاسماء بمقابلاتها كاعدام الملكات مثل العمى لانه عدم البصر
عما يمكن ويصح ان يبصر ومنها ما لا يشترط فيها ذلك قال ومن اسماء الاعدام ما لا يشترط
فيها امكان كالقدوسية فانها عبارة عن كون المتصف بها غير مادى والتفرد فانه
عبارة عن كون المتصف به غير كثير بجهة من الجهات وليس الاول عبارة عن انتفاء المادة
فيمن يتصور في حقه ان يكون ماديا ولا الثانى عبارة عن انتفاء التكثير فيما يمكن ان يكون
كثيرا ليكونا من اسماء اعدام الملكات بل هما عبارتان عن نفس كون الشئ غير مادى وغير كثير
ولهذا علل بقوله فهى اسماء للسلوب اذا تقديرا واما لا يشترط فيها الامكان لانها اسماء
لنفس السلوب التى هى العدم المحض لا للسلوب المضافة التى هى اعدام الملكات ليشترط
فيها الامكان ومنها اى ومن اسماء الاعدام ما لا يطرد فى نوع واحد وفى بعض النسخ فى
موضوع واحد بمعنى انه يشترط امكانها فى بعض اشخاص النوع دون البعض كالمرودية
التى هى عبارة من عدم اللحية فانه لا يشترط الامكان فيها فى الاشط اذ مرودية عدم
اللحية فقط لا عدمها عما من شانه ان يكون له لحية ويشترط فى الصبى لان مرودية
عدم اللحية عما من شانه ان يكون له لحية ومنها اى ومن اسماء الاعدام ما باعتبار
الامكان اى ما هو باعتبار شرط الامكان يعنى فى جميع المحال حتى يطرد فيها شرط الامكان
وفى اكثر النسخ ما باعتبار الاتم والمعنى ما ذكرنا الدلالة المثالين وهما قوله كالعمى والسكون
عليه على ما تركه الدلالة لفظ الاتم عليه فان ظاهره للاكثر فاسماء الاعدام اما ان
لا يشترط فيها الامكان اصلا ومعه ويسمى اسماء السلوب واما ان يشترط مطلقا وهى اعدام
الملكات واما ان يشترط فى بعض المحال دون البعض فيكون عدم الملكة باعتبار

فقول العدم والحاجة والحدوث
لا يتصور بالقياس
الا ذات الحق تعالى
اذ كله الوجود بلا عدم والغنى
بلا حاجة والقدم بلا حدوث واما القدم
فهى بالقياس الى مطلق الوجود من اسماء الاعدام التى
يشترط فيما يقابلها قابلية وامكان وبالقياس الى
اختص منه اسماء الاعدام المختصة ومنه افراد غير نوعه لا
يكون كذلك كالعمى فى غير العقرب وكذلك
القياس فيما يفتقر بعد ذلك الى استعداد
شخصى بعد تلك الاستعدادات
والامكانات
فيستحق عدمه المقابل له لان يسمى باسم مخصوص
اخص من اسامى الاعدام المذكورة لافتقاره الى
الاستعداد الشخصى وما يفتقر بعد ذلك الى استعداد

واسم السلب باعتبار الآخر هذا اصطلاح المشائين وربما اختلف الاصطلاحات في
ذلك ولذلك قال والاصطلاحات مختلفة الا ترى ان الهواء ليس بمظلم ولا مضيء
عند المشائين اما انه ليس بمضيء فلكونه غير قابل للنور لانه مشف في الغاية واما انه
لا يظلم فلان الظلمة عدم النور عما من شانه ان يستضيء وعند غيرهم مظلم فان الحكماء
الاقدمين من اليونانيين والفرس سائر سلالهم يزعمون ان ما ليس بنور ولا نورانيّ
فهو مظلم حتى لو تصور وجود الخلاء لكان مظلما ولا يقال ان ما ذهب اليه المشاؤن
بناء على ان الهواء في عرف العام لا يسمى مظلما الا ان كل سليم البصر اذا فتحه ولم ير شيئا
اطلق عليه اسم الظلمة سواء كان المقابل هواء او جدارا او غيرهما فلا يمسك لهم بالعرف
ومن ذلك اي ومما يوقع الغلط اخذ الايجاب والسلب مكان العدم والملكة كما يقال
الحجر اما بصير او ليس ببصير وهو باطل لان الاعمى ليس عدم البصر فقط ليلزم من صدق
ليس ببصير صدق الاعمى في هذا الحجر اشار بقوله فان الايجاب والسلب لا يخرج
منهما شيء بخلاف العدم والملكة فلك ان تقول ان الحجر ليس ببصير ولا تقول انه اعمى
وهذا الغلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات لانه اخذ فيه شبيه الشيء بدله
ومما يوقع الغلط اجراء اللفظ العام في المواضع على المعاني المختلفة فيؤخذ بعضها مكان بعض
كما يقال الواجب لذاته اما ممتنع او ممكن واذ ليس ممتنعا فيكون ممكنا لكن كل ما هو ممكن ان يكون
ممكن ان لا يكون فالواجب لذاته ممكن ان لا يكون وهو محال وقد عرفت حله فيما تقدم وهو
ان الواجب ممكن بالامكان العام ولا ينعكس موجبة الى سالبة وهذا وان كان مندرجا
تحت الغلط الناشئ من اشتباه اللفظ الا انه كثير الوقوع فخصصناه بالذكر والعام قد ذكر
انه يعني به ما لا يمنع الشركة لذاته وقد يعني به المستغرق وهو كون الحكم على كل واحد واحد العام الاول

١٥٧ قوله قدس سره والاصطلاحات مختلفة لا يبعد ان يكون اشارة الى تخالف الاصطلاح في العدم والملكة وفي الضدين بحسب علمين مختلفين اعني قاطيغورياس [illegible]
الاول فان الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس [illegible]

[illegible]

الثاني من القسمين اللذين ذكرناهما وما وجد فيه مجموع ذلك يسمى في قاطيغورياس اضدادا سواء كان احدهما وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديين وكذلك اذا كان الموضوع ينتقل من كل منهما الى الآخر او كان احدهما [illegible]

اى الكلى كالحيوان مثلا لايلزم من صدقه واثباته صدق الخاص واثباته كالانسان مثلا

اذ لو لزم من صدق العام صدق الخاص كما لزم من صدق الخاص صدق العام لكانا متساويين

لا احدهما اعم والآخر اخص هف ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاص ونفيه لاستلزام

اللاحيوان للاانسان لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص اذ لو كذب الاعم ولم يكذب

الاخص لكان مع كذبه صدق الاخص فيصدق الخاص دون العام وهو محال فان قيل

لو صدق ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص لصدق قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان

العام فهو ليس بانسان لصدق قولنا كل انسان فهو ممكن بالامكان العام لكنه كاذب

لان الموجبة يستدعى صدقها صدق موضوعها وما ليس بممكن عام لا مفهوم له اصلا

فضلا عن ان يكون له مفهوم موجود لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة

قلنا لانسلم انه لا مفهوم له فان الشئ اذا كان له مفهوم كان للسلب المضاف اليه مفهوم ايضا

بالضرورة واما كون ذلك المفهوم يجب ان يكون موجودا اذا جعل موضوعا فى قضية موجبة

فان اراد الوجود الذهنى فكل ماله مفهوم فهو موجود فى الذهن والا لم يكن مفهوما وان

اراد الخارجى فانما يلزم ان لو حكم بثبوت المحمول لذلك الموضوع فى الخارج وليس الامر فى

امثال هذه القضايا كذا فاندفع الاشكال والخاص الذى بازائه اى بازاء العام الاول كالانسان لا

يلزم من صدقه صدق العام ولا يلزم من كذبه كذب العام لانه يلزم من صدق الانسان

صدق الحيوان ولا يلزم من كذبه كذب الحيوان والا لكانا متساويين كما ذكرنا والعام الثانى

يعنى كل ج ب بعكس هذا اى بعكس العام الاول فيما ذكرنا فانه يلزم من صدقه صدق

الخاص المندرج فيه كقولك كل ج ب فيصدق بعض ج ب ايضا اى الموجبة الجزئية

وكذا كل شخص شخص من ج اى وكذا يصدق الشخصيات ولا يلزم من كذبه اى كذب

العام

قوله الشارح ره فان لانسلم ١٥٨ انه لا مفهوم له فيه بحث اذ لو فلان المقدمة التى ادعاها المترض وهى ان ما ليس بممكن عام لا مفهوم له قد اقام عليها الدليل وهو قوله لان الممكن العام يعم المفهومات الموجودة والمعدومة

[illegible]

لان ان وكل شريك البارى ممتنع وكذلك سائر المحصورات التى حكم فيها على الموضوعات المتخيلة كالاشئ واللامعدوم المطلق والمجهول المطلق ونظائره باحكام ايجابية

بامور يناسبها كالامتناع وعدم الاخبار وعدم المعلومية وغيرها ليست ذهنيات كما توهم بل انها اى قضايا حقيقية وحمليات غير بتية فهذا الاشكال ونظائره مندفعة بتقرير ما ذكره محققا

العام الثاني وهو كل ج ب كذب الخاص الذي فيه وهو بعض ج ب الاترى انه يلزم من
صدق كل انسان حيوان صدق بعض الانسان حيوان وصدق زيد حيوان ايضا
ولا يلزم من كذب كل حيوان انسان كذب بعض الحيوان انسان ولا كذب زيد انسان
واما خاصه اى خاص العام الثاني نحو بعض الحيوان انسان فلا يلزم من صدقه صدق
هذا العام وهو كل حيوان انسان ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العام لانه اذا لم يكن بعض
من ج ب لا يكون كل ج ب وهو واضح ومما يوقع الغلط اخذ الماهية المركبة من اجزاء
متشابهة لكلها حقيقة جزئها اى اخذ المغالط لكل الماهية المركبة من اجزاء متشابهة
حقيقة جزئها وهو باطل لانه ليس على اطلاقه وانما يصح هذا فيما وراء الشكل وبعض الكميات
يعني في كل والجزء ان متشابهان لا يخالف الجزء الكل بالحقيقة بل بالمقدار كقطعتي
ماء فان مجموعهما يشاركهما في الحقيقة لا في الشكل الذي هو من باب الكيف فان قطعتي
الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكل الذي هو الدائرة وفي اكثر القسي ولا
يشاركهما الدائرة في الحقيقة ولا في بعض الكميات وهو المنفصل لقوله والاثنان يحصل
من واحد وواحد ولا يشارك الاثنان مع الواحد في الحقيقة

الفصل الثاني

في بعض الضوابط وحل الشكوك انه قد يظن ان المقدمة
الثانية اى الكبرى كقولنا كل اثنين زوج يغني عن المقدمة الاولى اى الصغرى كقولنا
كل ما في كم زيد اثنان ولا يعلم انا وان علمنا ان كل اثنين زوج لم يندرج ما في كم زيد
بخصوصه بالفعل اى لم يندرج بالفعل في الكبرى ما في كم زيد بخصوصه من كونه اثنين
حصاة كان او غيرها حتى يعلم انه اى العلم ان ما في كم زيد زوج عند حكمنا بهذا اى بان
كل اثنين زوج ما لم نعلم انه اى ان ما في كم زيد اثنان نعلم اخراجه جهة الخصوص وهي كونه

اثنين

والاجزاء المقدارية
للكم والدائرة
والمربع والمكعب والعرف
اجزاء مقدارية
لوحركة او سكون
فالتحقيق فيه
تعليقات

١٦٠ اشين المجهوله غير جهة العموم وهي كونه شيئا المعلومة فالخصوصية وهي كونه اثنين يحتاج
الى علم اخر فاذا لم يعلم اندراج الاصغر في موضوع الكبرى الا بالقوة لا بالنسبة الى نفس الامر
فان الاندراج حاصل بالفعل فيه بل بالنسبة الى علمنا واذ ذاك فيعلم بالقوة ان ما في كم
زيد زوج لا بالفعل الذي هو المطلوب وهذا الشك ينشاء من اخذ ما بالقوة مكان
ما بالفعل فانه لما راى ان موضوع المقدمة الاولى يندرج تحت موضوع الثانية بالقوة
ظن انه مندرج بالفعل فغلط وهو واضح وثانيا اشتهر من المغالطات اي في استحالة تحصيل
المجهولات قول القائل ان مجهولك اذا حصل فبم تعرف انه مطلوبك فلا بد من بقاء
قول الجهل ووجود العلم به قبله حتى يعرف انه هو وعلى التقديرين يمتنع تحصيله اما على الاول
فلاستحالة معرفته اذا وجد واما على الثاني فلامتناع تحصيل الحاصل وهذا ايضا لازم
من اهمال الوجوه والحيثيات وانما قال ايضا لان ما تقدم ايضا فان حيثية القوة غير حيثية
الفعل وقد اهملت واخذت الاولى بدل الثانية وههنا اهملت حيثية كون المطلوب
معلوما من وجه مجهولا من اخر واعتبرت حيثية كونه معلوما او مجهولا مطلقا ليتوجه
الشك فان المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا لم يطلب لاستحالة توجه الطلب
نحو ما لم يخطر بالبال بوجه وكذا ان كان معلوما من جميع الوجوه لاستحالة تحصيل
الحاصل بل هو اي المطلوب معلوم من وجه مجهول من وجه مخصوص اي ذلك الوجه
المجهول اعلمناه فاذا حصل علم بالتخصيص المعلوم انه المطلوب كما انك تجهل
خصوصية ذات من الذوات وتعلم تخصيصها بصفة من صفاتها فاذا حصلت
تلك الذات المخصوصة علمت بما تخصصت به من الصفة التي كانت معلومة انها مطلوبك
وجرت عادة الاوائل ان يمثلوا على ذلك بالابق اذا وجد فانه لم يكن مجهولا من كل وجه

من اهمال الحيثيات

[illegible]

لانه مجهول المكان فاذا وجد علم انه هو ابقنا بما كنا علمناه وهو ذاته وصورته وبه يرتفع

الاشكال وهذا اى هذا الجواب وهو كون المطلوب معلوما من وجه مجهولا من وجه

متخصص بما علمناه انما هو فى القضايا والتصديقات اى لا يتمشى فى غيرها كالتصورات

على ما هو المشهور اما الاول فلكون المطلوب ح معلوم التصور مجهول التصديق

فاذا حصل لنا ادراك ذلك المجهول عرفناه بتصوراته السابقة وهو المراد من قوله فانا

اذا طلبنا التصديق فى قولنا العالم حادث هو ممكن لم نطلب الاحكام مخصصا بهذه التصورات

فحسب واما الثانى فتوجه اولا ايراد الشك وهو ان التصور للمطلوب ان لم يكن

مشعورا به امتنع طلبه لاستحالة توجه الطلب نحو ما لم يشعر به وان كان مشعورا به

فهو متصور اذ لا معنى لتصوره الا كونه مشعورا واذا كان متصورا فلا يكون مطلوب

التصور وثانيا انه لا يندفع بان يقال انه معلوم من وجه مجهول من وجه اخر لا لما

قيل من ان احد الوجهين غير الاخر لاستحالة ان يكون الشئ الواحد معلوما مجهولا معا

من جهة واحدة فالمطلوب اما ان يكون هو الوجه المعلوم او المجهول وكلاهما باطل

لما سبق فان ذلك ليس بشئ لانا لا نسلم ان الوجه المجهول يمتنع طلبه وانما يكون كذلك

لو لم يقترن بالوجه المعلوم كما تلتبس من الذات المجهولة التى علم تخصيصها بصفة

فان الذات والصفة لو كانتا معلومتين او مجهولتين استحال الطلب انما صح الطلب

لكون احدهما معلوما والاخر مجهولا سلمنا ان الوجه المجهول يمتنع لكن الطلب لا يتوجه

نحوه ولا نحو الوجه المعلوم وانما يتوجه نحو الذات التى صدق عليها الوجهان ولا شك

فى مغايرتها لكل منهما بل لما قال وحاصله ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة

لا يمكن الا بالتواتر لوجوب كون خبر المتواتر عن امر محسوس فهذا الجواب انما يتمشى

فى الذات

وفى بعض النسخ بدل الشكل

بعد اجمالا لانطباق الوجه المعلوم عليها فيكون الخ

معلوما و

مجهولا فطلبه بلا

طلب للمجهول المطلق ولا طلب

للاصد تصوره وانما يكون كذلك

لو لم يقترن به الوجه المعلوم ان اراد بالنحو

فى حدود القياس او اراد التعريف فلا يكون

اى هى معلومة ولا متصورة كما ليست مجهولة ولا معلومة

من تلك الحيثية فالاول انه يمتنع بما ذكرناه و

ان الطلب يتوجه نحو الذات المعلومة

اى حاصلة بوجه ما لا حيث معلوميتها

وتحصيلها بوجه اخر

وتحقيق

ذلك ما يجرى ويجوز ان يكون لذات واحدة الى ما

الوجوه بعضها اتم من بعض فكلما المحصول العلم بكل

بعضها احسن من بعض من غير ان يصير تلك الذات

متكثرة بها تعلقا

فالذات المجهولة اذا كانت من المحسوسات وقد علم اختصاصها بصفة من التواتر ولكون النقد
يعم جميع الذوات المجهولة والجواب يخص بعضها قال ان هذا الجواب لا يمشي في التصورات
والى ما ذكرنا اشار بقوله اما من سمع اسم الشيء فحسب فطلب مفهومه فقيل له ان هذا وضع
بازاء معنى كذا لا يعتقد لمراد بالسماع ان مطلوبه هو وكذا من تصور الشيء بلا
واحد ولم يشاهده فعقل بنفي في بعض الصفات وان شرح لم شارح فاذا تحقق الانسان
وجود طير يقال له ققنس وهو طائر متولد غير متوالد وله قصة مشهورة ولم يشاهده
وطلب خصوصه وهو لا يعلم الا جهة عموم فيه كالطيرية مثلا لم يكن لا حد ان يعرفه
بحيث يعلم ان الصفات التي ذكرها الشارح هي المطلوبة وان ذلك مطلوبه الا ان يحصل
عنده بضرب من التواتر من اشخاص ان الطائر المسمى بققنس له صفات كذا وكذا
واعلم ان مبنى هذا الكلام على ان العلم باختصاص الذات المجهولة بصفة لا يمكن الا
بالتواتر وهو في حيز المنع **قاعدة** لا يجوز ان يكون للشيء كالانسان مثلا
مقومات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل مثل ان يكون الحيوانية مع الناطقية
مقومة لحقيقة الانسان تارة ومع غير الناطقية كالصهالية اخرى اذ يختلف الماهية
بكل واحد منها اي من المقومات المختلفة لكونها مع الناطقية انسانية ومع الصهالية
فرسية مع انها شيء واحد بالفرض وهو محال هذا في مقوم الماهية وهو ما لا يوجد
الماهية دونه مع كونه جزءا منها واما مقوم الوجود وهو ما لا يوجد الشيء دونه مع كونه
خارجا عنه كمخلوقية الانسان وعرضية السواد فيجوز ان يتعدد وهو المراد من قوله
ولكن يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل وفي اكثر النسخ هكذا
قاعدة يجوز ان يكون للشيء مقومات لوجوده مختلفة على سبيل البدل اذ يختلف الماهية

بكل

فالجنس بما هو جنس معنى لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بانضمام احد الفصول المقسمة اليه تعليقات

قوله قدس سره ولكن يجوز ان يكون للشيء مقومات مختلفة هذا ما يدل على ان الوجود هوية في الاعيان غير الماهية ولو كان امرا عقليا انتزاعيا محضا كسائر الامور النسبية المنتزعة عن نفس الماهيات لما كان حاجته الى المقوم تابعة لحاجة الماهية اليه تعددا وتوحدا تعليقات

فی بعض الضوابط حل الشکوک

٣٤١ لمعنه وجودا وکذا حکم الهیولی المشترکة الشخصیة وذلک لضعف تشخصها وقصور وحدتها الشخصیة وابهام وجودها الناقص المفتقر الی التحصیل وجودیا کان ولکونها قوة محضة یفتقر بتکثر هیئة وصورة کما سنعلم فیجوز ان یستند بمقومات مختلفة الحقیقة کالجنس والفصل

ریکب سقط الحس مفهوم العرض مستندا الی المقولات التسع العرضیة والزوجیة مستندا الی مراتب الشفع العددیة کالاربعة والستة وغیرهما وهی متخالفة الانواع عندهم ومفهوم الشیئیة والامکان وغیرهما والجزئیة وکذا

الالهیات المتخالفة والاعتذار عن بعض هذه النقوض بانها عدمیة کالامکان وعن بعضها بانها حقائق متخالفة کالزوجیة غیر مفید اما الاول فلان العدم من حیث اعتباره وصدقه کالوجودی فی الافتقار الی السبب واما الثانی فلان منشاء الزوجیة وان فرضت انها حقیقة متخالفة فلا شبهة فی ان لها معنی مشترکا

بکل واحد منها وعلى هذا فمراد اثبات تجویز البدل لمقوم فلبین اولا انه لیس مقوما للهیئة لاستحالة تجویز البدل فی مقومها کما عرفت ولا یقال لا استحالة فیه لتقوم حقیقة الخاتم من مقومات مختلفة کالذهب والفضة وغیرهما من المنطبعات وغیرها کبعض الاحجار اذ لا شیء منها بمقوم له ولهذا لا یؤخذ فی حده بل یقال الخاتم جسم من شانه کیت وکیت ویحتاط حتى لا یکون لعلة ای المقوم لوجود الشیء کالهیولى المعینة ما یتم المأخوذات عللا المختلفة کالصورة الهوائیة والمائیة مثلا التقوم وجودها بالمائیة تارة وبالهوائیة اخرى عند صیرورة الماء هواء فیستقل الامر العام وهی الصورة من حیث هی الصورة بالعلیة ای لوجودها دونها ای دون المأخوذات عللا اذ علة وجود الهیولى المعینة الصورة من حیث هی لامتناع انفکاک الهیولى عنها لا المأخوذات عللا لانفکاک الهیولى عنها ولا یمتنع دعوى التعدد ای فی مقوم الوجود على هذا التقدیر لکونه واحدا لا کثیرا واعلم انه یجوز ان یکون للشیء مقومات مختلفة لوجوده کمخلوقیة الانسان حدثه وتحیزه الى غیر ذلک لکنها لیست على سبیل البدل فاما ما یکون على سبیل البدل فمحل نظر فان کل ما یعد کذلک کالاسنان من الطفولیة الى الشیخوخیة بالنسبة الى الانسان مثلا فیمکن ان یقال فیهما ما قال على الصور المتعاقبة على الهیولى المعینة اذ المقوم لوجود الانسان المعین هو مطلق السن لامتناع وجوده بدونه لا سن معین لامکان وجوده دونه ولکونه کذلک امر بالاحتیاط حتى لا یکون ما یدعی فیه التعدد کذلک فیبطل دعواه

قاعدة واعلم ان القاعدة الکلیة لوجوب شیء على شیء یبطلها عدم ذلک الشیء فی جزئی واحد والقاعدة الکلیة لامتناع شیء على شیء یبطلها وجود ذلک الشیء فی جزئی واحد کمن حکم بان کل ج بالضرورة ب فوجد جیما واحدا لیس ب ینتقض به القاعدة الکلیة لدلالته على ان حمل الباء على الطبیعة الجیمیة لیس بالوجوب والا لما

بالقوة غير تام الحصول ولو كانت العلة لها امرا مشتقا نوعيا فكيف يجوز ان يكون حدا متفق بجهة واحدة موجبا الانواع مختلفة من غير مناسبة وكذا الكلام في الجهة المشتركة باعتبار تنوعاتها المختلفة كالماء والهواء والحيوان والنبات فلكل مقصد نوعي لها علة اخرى

وعنه لمشاركته الكل في تلك الطبيعة وكذا من حكم انه ممتنع ان يكون كل ج ب فوجد

جيما هو ب ينقض قاعدته لدلالته على ان حمل الباء على الطبيعة الجيمية ليس بالامتناع

والّا لما امكن اتصاف فرد من افراد ج بالباء ومن حكم ان كل ج ب بالامكان اى الخاص لا يبطل

هذه القاعدة وجود او عدما اى لا يبطلها الا وجود اتصاف فرد من ج بب ولا عدم اتصاف

فرد منه بها اذا كان الشئ للشئ بهذا المعنى معناه ان وجوده ليس ضروريا له وكذا لا وجوده

فيجوز وجوده له وكذا لا وجوده ومن ادعى امكان شئ كلى على كلى اخر مثل الباثية على الجيم

كفاه ان يجد جزئيا واحدا منه اى من ج هو ب وجزئيا اخر ليس ب فيعرف انه لا يمتنع على

الطبيعة الجيمية الكلية الباثية والا لما اتصف عن اشخاصها واحد بها ولا يجب والا لما

عرى جزئى واحد منها وذلك كالكتابة بالنسبة الى الانسان فانه يكفى فى امكانها له اتصاف

فرد بها كزيد وسلبها عن اخر كعمرو فليست ممتنعة بالنسبة الى الانسان والا لما وجدت

فى زيد ولا واجبة والا لما سلبت عن عمرو وانما قيد الدعوى بالامكان ولم يقل ومن

ادعى اثبات شئ على كلى اخر لان الاثبات يعم الامكان والوجوب والامتناع وهما

يخالفان فى ذلك لان الحكم بالوجوب لا يثبت بثبوت الشئ فى شخص واحد ولا الحكم

بالامتناع يثبت بنفى الشئ عن شخص واحد اللهم الا ان يتبين ان الثبوت والنفى

[illegible] ذلك الواحد كالحيوانية لزيد الثابتة له للطبيعة الانسانية لا لكون

ذلك الشخص المعين فانه اذا كان كذلك كان الثبوت لذلك الشخص دالا على الوجوب

والنفى عنه دالا على الامتناع والطبيعة البسيطة كالسواد مثلا اذا كان لها جنس

ذهنى كما ستذكره وهو اللون يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون هى اى تلك الطبيعة

وهو السواد او شيئا اخر اى غير تلك الطبيعة كالبياض مثلا ولما كان المراد من جواز كون

من حيث تعينه بالقوة غير تام التحصل ... صورة تامة بالفعل فان الفصل صورة ... الا انه لم يلحق به من حيث كونه ... لكنه يلحق به من حيث كونه جنسا ... يكون متحدا فى الجنس

الفصل ١٢

الجنس الطبيعة النوعية او قسيمها جواز تخصص بفصل احدهما اى متخصصا بفصل
احدهما وتقدير الكلام يمكن على جنسها فى الذهن ان يكون متخصصا بفصل احدهما كقابضة
البصر او تفريقه كاللونية فان طبيعتها ممكنة ان يكون سوادا او بياضا اى لا مانع لها
فى الذهن عن تخصيصها باحدهما وفى الاعيان لا يتصور اذ اللونية مستقلة فى الا
فيمكن لحوق خصوص بياضية وسوادية بها كما ستذكره وهو ظاهر وعلى هذا فيمكن
على كل اللون ما لا يمكن على كل لون لامكان تخصص الجنس بفصول انواعه على سبيل البدل
وامتناع تخصص شئ من انواعه بغير فصله والنوع وان شارك الجنس فى امكان تخصصه
بكل ما يتخصص به اشخاصه لكن يباينه فى امكان تخصص كل شخص من اشخاصه بغير
ما تخصص به اى بما تخصص به غيره اللهم الا لمانع خارجى واليه الاشارة بقوله
والطبيعة النوعية كالانسانية يمكن على نوعها سائر ما يتخصص به اشخاصها اى من
المشخصات كالمقادير والاشكال والالوان وغيرها ويمكن اى سائر ما يتخصص به اشخاصها
على كل واحد ايضا اى بخلاف الجنس كما ترى مثل السواد والبياض والطول والقصر
الى غير ذلك من الاعراض ولا يمتنع اى بعض الاعراض على بعض الاشخاص كالبياض على الزنجى
والسواد على الرومى فانما يكون لامر من خارج اى لا بذاته الا منه لاستحالة ان يكون لذا
والا لاطرد **قاعدة واعتذار** انما اقتصرنا فى هذا الكتاب على هذا القدر
اى من العلم الذى هو المنطق اعتمادا على الكتب المصنفة فى هذا العلم الذى هو المنطق
واكثرنا فى المغالطات ليتدرب الباحث بها فان الباحث بعد الغلط فى حجج اكثر الناس
الناس فانهم اكثر مما يجد الصحيح فلا يكون انتفاعه فى التنبيه على مواضع الغلط اقل
من انتفاعه بمعرفة ضوابط ما هو حق اى من اجزاء المنطق ولهذا نحو بعد الطبيعيات فيها

١٦٥ قوله فاللونية فانها الطبيعة ممكنة
ان يكون
سوادا او بياضا
اى يمكن ان يحقها فصل
السواد وفصل البياض اه
قابضية البصر ومفرقيته واللونية ليست
جنسا لهما بل مادة او موضوعة لهما فان قلت
كانت اللونية متقومة فى السواد والبياض ...
[illegible]
قوله والطبيعة النوعية كالانسانية اه الفرق بين
الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية ان الاول
يمكن لكلها بحسب الذهن ما يمكن على فردها
والثانية يمكن لها بحسب الواقع ما
يمكن لكل فرد منها وكذا
يمكن لكل فرد منها
[illegible]
ما ثبت ونحوه الممكنة على سائر الافراد وليس انه يمكن
[illegible]

ولما كانت السلب وجوديا من وجه ما اذ له ثبوت فى الذهن من حيث انه نفى فى الذهن وحكم عقلى اى حاصل فيه وليس التصديق هو النسبة الايجابية التى يقطعها السلب اى دون النسبة السلبية فان التصديق بعد السلب باق فالنسبة التصديقية الباقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة فالسلب هو حكم وجودى اى له وجود فى الذهن وان كان قاطعا الايجاب الى آخره وجدنا الامتناع مغنيا عن ذكر السلب الضرورى والوجوب مغنيا عن ذكر السلب الممتنع والامكان ايجابه وسلبه سواء وفى بعض النسخ وسلبه فيه سواء اى فى الذهن وكانت التركيبات الممكنة اى للقضايا من حيث كونها محصورة وشخصية موجبة وسالبة مطلقة وموجهة بسيطة ومركبة غير محصورة اى غير منحصرة لكثرتها لا جرم اقتصرنا على ذكر الوجيه فى هذا المختصر اذ غرضنا فيه امر آخر وهو تحقيق الحق وابطال الباطل ويكفى فيه الموجب دون السالب المغلط على ما قال الا للبحث والجدل والمناظرات والمباحثات فيطول الكتاب بتركيب الاعتبارات التى لا تجدى بطائل كما هو مذكور فى كتب المشائين ولما كان فى العلوم الحقيقية المطلوب امرا يقينيا وكان المطلق الذى فيه جهة اى المطلق العام لم يتناول من الممكن ما لا يقع ابدا فانا لا نقول كل ج ب مطلقا الا اذا لم يقع بعضه ابدا مثل قولنا كل انسان كاتب بالفعل فالمطلق العام فى المحيطة اى فى القضية الكلية نحو كل ج ب بالاطلاق العام لا يظهر اى لا يصح ولا يصدق الا فى الضروريات الستة المشهورة فى الكتب لانها كلها بالفعل وهى الضرورية المطلقة والمشروطتان والوقتيتان والضرورية بحسب المحمول ولكل واحد اى من هذه الستة ضرورة بجهة ما اى من الجهات على ما هو مشهور معروف متعرض لها اى لتلك الضرورة او الجهة فلا فائدة فى المطلق اى العام للاستغناء عنه بالضروريات لانه لا يصدق

الا

قوله قدس سره فالمطلق العام فى المحيطة

لا يظهر الا فى الضروريات

اى كل قضية اما فعلية عن

الجهات كلها فهى مطلقة عامة كالآتى

وهو التى بين فيها حكم سلبى او ايجابى من غير ان

يقيد بشىء ذاتية او وصفية او وقتية واما غير فعلية

يقتضى عن الضرورة بحسب الواقع بمعنى ان الشىء لم

يوجد فالامكان ايضا لا يخلو احد طرفيه بل كلا طرفيه

عن ضرورة بحسب الواقع فان ممكن الكتابة

لعدم اما واجب الكتابة ممتنع اللاكتابة

او واجب اللاكتابة ممتنع

الكتابة بحسب الواقع

فلا امكان

بجرد ايضا عن الوجوب او الامتناع وكل منها ضرورة لجانب

والشىء بحسب الاعتبار ان كان هو فى الموجهات فهو

متحقق فى الجميع فكان اعتبار الامكان غير اعتبار الضرورة

والدوام وغيرها فاعتبار الاطلاق ايضا غير اعتبار التوجيه

والتقييد ثم ان القول بان الاطلاق غير الضرورة

الا حيث يصدق ولممكن العام اتم منه اى من المطلق العام واشد اطرادا لو اطلق فانه لو
علو قيم وما لم يقع ضرورياكان ام لا بخلاف الاطلاق فان المطلق العام بتعين وقوعه وفيما
والا لا يكون مطلقا عاما او هو مشعر بضرورة ما في المحيط اى فى الكلية كام ايقاد ولكن
العام لانه لا يتعين وقوعه فعلا لان الامكان لا ينافي الخلود اعلو لا يشعر بضرورة
في المحيطة لصدقه على الممكن الخاص الذي لا ضرورة فيه بجهة ما فاذا اردنا امرا اعم
جهة عامة فيكفينا الامكان العام فلا حاجة بنا الى الاطلاق لمنا اشمل لجميع الفعليات
ولما لم يطلب في علم ما حال بعض موضوعه بعضا غير معين الا في نقض كما اشار اليه
من قبل حذفناه في اكثر النسخ حذفنا ذكر البعضيات المهملة اى غير المعينة وهو احتراز
عن البعضيات المعينة فانها ايضا كالكليات قد يطلب احوالها في العلوم كما يقال نوا
المجهود احد الصادر الاول لا كثرة فيه ومحدد الجهات لا يتحرك على الاستقامة ولا
يخرق ونحو ذلك فلهذا حذفنا المهملة فقط واقتصرنا على ذكر الكليات والبعضيات
المعينة التي هي كليات ايضا ليس على ما ظن بعضهم ان الحكم على ما نوعه في شخصه حكم
جزئي لكونه جزئيا لعدم اشتراك فيه كالشمس والسماء والارض فانها كلية لان نفس
تصورها لا يمنع الشركة فيها واما امتناع الشركة فيها فلسبب خارج عن نفسها وذلك
لا يمنع من كليتها ولما لم يحتج الناظر في كل مطلب من المطالب العلمية الى رد الشكل
الثاني والثالث الى الاول بعد ان عرف ضابطه في موضع واحد فكذلك لا يحتاج الى
ادراج السلوب اى جعلها اجزاء من المحمولات في تعميم البعضيات اى جعلها محيطا في جميع المواضع
بعد ان عرف الضابط في موضع واحد وهو واضح واعلم ان المتأخرين ثبتوا في كثير من
النسخ يثبتون العكس اى المستوي بالافتراض كما في السالبة الضرورية والدائمة ولو

الكلية

١٤٨ الكلية والجزئية والخلف اى وبالخلف كما فى الموجبتين والخلف ايضا فى العكس يبتنى على
الافتراض كما سيأتى ولنذكر بيانهم لعكس السالبة الضرورية بالافتراض فنقول اذا كان لا
شئ من ج ب بالضرورة فلا شئ من ب ج كذلك اى بالضرورة والا يصح اى يمكن بعض ب ج
فنفرضه اى ذلك البعض من ب شيئا معينا د موصوفا بج بالفعل والا لايتم الدليل وانما
لم يتعرض له لظهوره وللتنبيه ذكر بعد هذا مايدل عليه ولكن هو د فد هو ب و هو ج د هذا
هو الذى يدل على انه فرض ذلك البعض من ب موصوفا بج بالفعل فشئ ما يوصف بج يوصف
بب وقد قيل لا شئ من ج ب بالضرورة هف ثم الموجبة الكلية والجزئية يثبتون عكسهما
بالافتراض هكذا وهو انه اذا صدق كل ج ب او بعض ج ب وجب ان يصدق بعض ب ج لانا
نفرض الذات التى هى ج و ب بالفعل د فد ج د ب بالفعل فيصدق بعض ب ج بالفعل وقد يثبتونها
بالخلف وهو انه لو لم يصدق بعض ب ج لصدق لا شئ من ب ج دائما وانعكس الى لا شئ من ج ب دائما
وكان كله او بعضه ب بالاطلاق هذا خلف فان قيل لا نسلم انعكاس لا شئ من ب ج دائما
الى لا شئ من ج ب دائما قيل لو لم يصدق لا شئ من ج ب دائما لصدق بعض ج ب بالاطلاق
فنفرضه شيئا معينا وليكن د فد ج و د ب فبعض ب ج بالاطلاق وكان لا شئ من ب ج دائما
هف وهو المراد من قوله فيبتنى اى الخلف وفى نسخة والخلف يبتنى تارة اخرى على الافتراض
فان الخلف فيهما ابتنائه على عكس السالبة وفى السالبة لابد من الافتراض على ما ذكرناه و
الافتراض بعينه هو الشكل الثالث وهو الذى الاوسط فيه موضوع المقدمتين وانما
كان هو بعينه هو الشكل الثالث اذ يطلبون شيئا يحمل عليه الجيمية والبائية مثلا كالدال
ويقولون كل د ج وكل د ب فبعض ج ب والحاصل انهم يثبتون عكس الموجبتين بالافتراض
بل بالشكل الثالث لانه عينه وقد عرفت فيما تقدم ان الافتراض ليس هو الشكل الثالث

عكس الموجبة الجزئية بالخلف المبنى على الانعكاس ... بيان انعكاسها بالخلف المبنى على انعكاس الموجبة ... [illegible]

في بعض الضوابط وحل الشكوك

بما فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى الاعادة ثم يتبين الشكل الثالث برده الى الاول بالعكس

اى بعكس الموجبتين فيه ورد البيان ويلزم منه تبيين الشئ وهو الشكل الثالث بما يتبين

وهو عكس الموجبتين ثم الخلف في العكس استعماله غير مطبوع فان الخلف من القياسات

المركبة ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها ان كفته سلامة القريحة في معرفة صحة قياس

فليقنع بذلك في جميع المطالب العلمية فلا يحتاج الى تطويل في قياس الخلف ولست

انكر ان الانسان ينتفع بالخلف ويعرف صحته وان لم يعرف كونه مركبا من قياسين اقترانى

واستثنائى ولم يطلع على تفاصيل احكامه وان الخلف يعرف منه ويتبين به صحة العكس

التى ذكرتها ولكن عن التطويل في هذه الاشياء استغناء اى بما ذكره من بيان العكس

لا بالخلف بل بالضوابط المعدة الكثيرة الفوائد واعلم ان الفرق بين الخلف والمستقيم ان المستقيم

يتوجه الى اثبات المطلوب اولا ويتألف مما يناسبه ويكون مقدماته مسلمة او ما في

حكمها ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا فان الخلف يتوجه اولا الى ابطال نقيض المطلوب

ويشتمل على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات بل كونها بحيث لو سلمت انتجت

ويكون المطلوب فيه موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وربما لا يدل على نفس المطلوب بل على

ما هو اعم منه او اخص او مباين اذا وضع ذلك وظن انه المطلوب ولا ينافي ذلك صدق المطلوب

ولهذا قيل الخلف لا يدل على تعيين المطلوب والى هذا اشار بقوله ثم ان الخلف غير كاف في ان

يتبين ان هذا هو العكس لا غير فان من ادعى انه اذا كان لا شئ من ج ب بالضرورة فانه ينعكس

بالضرورة ليس بعض ب ج والاكثر ب ج فنفرض الموصوف بالجيمية من الباء انه د على ما عرفت

فيلزم ان يكون شئ من الجيم ب بعد قلنا بالضرورة لا شئ من ج ب هذا محال فصحة العكس

هكذا بهذا البيان لا يدل على انه العكس وانما صح هذا وان لم يكن عكسا لكونه لازما من لوازم لا شئ

[illegible]

بين الامر الاول وعليه مبنى الاصطلاح المنطقية وغيرها كالهندسة والحساب وما يشبههما فاذا اطلق مثلا في علم الحساب المخرج المشترك لكسور فالمراد به اقل عدد يصح منه تلك الكسور ويكون [illegible]

[illegible]

العكس بحسب الاصطلاح على وجه يقع فيه الاكتفاء فان قولنا ليس بعض ب ج لو كان عكسا للا شئ من ج ب لكان مستلزما لها كما انها مستلزمة وليس كذلك

هذا خلف فعلم ان عكس [illegible] القضية معنى اخص من السالبة الجزئية ولما لم يوجد معنى يكون هو اخص من السالبة الكلية يتحقق فيه كان معنى العكس محكوما بانتفاء العكس لا بعض [illegible]

موجبة

من ج ب بالضرورة واذا كان الخلف وحده غير كاف وامكن ان يبيّن دونه صحة العكس كما بيّنا اى في هذا الكتاب فلا يكون برأى ببيان العكس دون الخلف بأس وكذا بياننا للشكلين دون الحاجة الى العكس والخلف اى لا يكون به بأس ايضا وليس لمدّعٍ ان يقول ان الخلف المورد في العكس ليس بقياس فانّ من عرف القياس والخلف عرف انه قياس الّا انّ العكس خلفه يبتنى على قياس استثنائى واقترانى شرطىّ ايضا لا اقترانى حملى فانّ مطلوبنا فيه اى في العكس شرطىّ ايضا وهو قولنا كلما كان لا شئ من ج ب فلا شئ من ب ج وصورته وفى الكتاب النسخ ومن صورته اى صورة خلف العكس ان يقول ان صحّ لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ من ب ج فبعض ب ج فالجملة الاولى هى قولنا ان صحّ لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ من ب ج هى المقدم والتالى هو قولنا فيصح بعض ب ج فناخذه اى هذا التالى ونجعله مقدمة في مقدمة اخرى فنقول وكلما يصحّ بعض ب ج فيصحّ بعض ج ب ونقرنه بالمقدمة الاولى فينتج ان صحّ لا شئ من ج ب ولم يصح لا شئ من ب ج فيصح بعض ج ب وكان القياس اقترانيا من متصلتين فاخذ الحدّ الاوسط وهو قولنا فيصح بعض ب ج ثم يستثنى بعد هذا نقيض التالى على ما عرفت وهو انه ليس يصح بعض ج ب لصحة لا شئ من ج ب لكن الاول صحيح فينتج عدم صحة التالى فيصح وهو المطلوب والمقدمة الثانية وهى قولنا وكلما صحّ بعض ب ج فيصح بعض ج ب وان كانت مركبة من بعضيتين حمليتين كليّة لانّ عموم الشرطيات ليس بالاعداد بل بالاوضاع والاوقات على ما عرف في موضعه واذا كان اى حال العكس والخلف كما ذكرنا فيكون الخلف في العكس مذكورا غير تام الصورة اى في حال كونه غير تام الصورة اما الاثر لا يفيد تعيين العكس واما الاثر يبتنى على الافتراض بل القياس فيبتنى القياسات على حجج كالخلف والعكس لا يتم كونها حجة الا بها اى بالقياسات

على ما عرفت وهو باطل بل الصّواب ان يقال الاشكال لا يحتاج في اثبات صحّتها الا الى تنبيه واخطار بالبال و الضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة الى تكلّفات و اعتذارات واهية

الفصل الثالث

في بعض الحكومات في نكت اشراقية اي في حكومات في نكت اشراقيّة وهي حكومات بين احرف اشراقيّة وبين بعض احرف المشّائين على ما قال في صدر هذه المقالة والنّظر في بعض القواعد اي للمشّائين ليعرف فيها الحق ويعلم منه المغالطات الواقعة في حججهم وبانا نهم لتلك القواعد ولذلك قال ويجري ايضا اي النّظر في تلك القواعد مجرى الامثلة لبعض المغالطات ولنقدم على ذلك مقدمة يصطلح فيها على بعض الاشياء ليكون توطئة الى المقصود مقدمة هي وفي نسخة هو وله وجه فانّ كلّ ضمير يتوسط بين مذكر ومؤنث يجوز تذكيره تارة وتانيثه اخرى كقولهم الكلمة هي لفظ كذا وهو لفظ كذا ان كلّ شئ اي ممكن ليخرج عنه الواجب لاختصاص التّقسيم وهو تقسيم الشّئ الى الجوهر والعرض بالممكنات ولولا ذلك لدخل الواجب تحت الجوهر وليس كذا ولا كلّ ممكن بل بالممكنات الموجودة خارج الذّهن لا فيه ولذلك قال له وجود في خارج الذهن وانّما ترك التقييد بالممكن لظهوره فامّا ان يكون حالا في غيره اي مجامعا لما ينسب اليه بلفظة في شايعا فيه بالكليّة اي بحيث لا يكون له سمت لم يجامع ما نسب اليه بلفظة في كالبياض في العاج فانّه بكليّته شائع فيه ليس له سمت لم يجامع العاج بخلاف الماء في الكوز ونحوه ونسميه هيئة وفي اكثر النّسخ الهيئة وهي العرض فالهيئة او العرض هو ما يحل في غيره اي موجود خارجيّ يحلّ في غيره شائعا فيه بالكليّة وليس على ما ظنّ انّ ما يحلّ في غيره اي يجامع ما نسب اليه بلفظة في هو الجنس لتناوله لمثل الماء في الكوز

١٧١ قوله قدس سره فاما ان يكون حالا في غيره شايعا بالكلية ...

والانسان

والانسان في البيت والخصيب والمكان او الزمان والجزء في الكل الى غير ذلك لاجتماع
كل منها مع ما نسب اليه بلفظة في وبقوله شايعا فيه بالكلية يخرج هذه المذكورات
وامثالها على ما لا يخفى لان لقولنا كذا موجود في كذا معاني مختلفة لا يجمعها جامع معنوي
الا النسبة وليست مقتضية لمفهوم في فان مع وعلى ونحوها يدل على نسبة ما
فليست نفس النسبة و[لا] اضافة مرادة بلفظة في والنسبة الزمانية تغاير النسبة
المكانية فهو مقول بالاشتراك فان معنى كون البياض في العاج غير معنى كون
الماء في الكوز وكذا غيره من المعاني ولا يتوهم ان الاشتمال يجمع الكل اذ اشتمال الزمان
على شيء غير اشتمال المكان عليه ولا الظرفية لاختلافها ايضا فان ظرفية الزمان
لما فيه غير ظرفية الحائط للوتد واذا كانت لفظة في مختلفة المعاني فما ذكر بعض من الشيوع
وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ المشترك لا ينصرف الى معناه بقرينة
لفظية او معنوية ولا يكون هذا فاصلا معنويا لعدم العام المعنوي جنسا كان او غيره
فالقيد المذكور هو قرينة لفظية لا فاصل معنوي كما في قولنا عين جارية لتميزها عن
الباصرة فان في المطارحات ان المذكور في شرح الموجود في المحل بالنسبة الى حال الاشتراك كقرينة
للفظة في ويجري مجرى الرسم والقيود فيه كالفصول والخواص المميزة مع مساهلة او ليس حالا
في غيره على سبيل الشيوع بالكلية ونسميه جوهرا فان قيل يلزم من تفسير العرض ان يكون
الصورة الجسمية لحلولها في الهيولى حلول الشيوع بالكلية وهو حلول السريان عرضا
مع كونها جوهرا ومن تفسير الجوهر ان يكون النقطة والخط والسطح مع كونها اعراضا
جواهر اذ ليس حلول النقطة في الخط ولا الخط في السطح ولا السطح في الجسم حلول السريان
فيصدق على كل منها انه ليس حالا في غيره على سبيل الشيوع بالكلية اجيب بان الجسم ليس

الموجودة بدونه لكن يخرج الجواب عن هذه الشبهة التي توقف كثير من الفضلاء مثل الامام الرازي وغيره في دفعها وربما توهم ان قولهم في شيء لا خراج وجود الكل في الاجزاء ... لان كون الكل في الاجزاء قول مجازي ...

فقد استقرت له ذات متقومة بالفعل ام لا يكون فمع الاول اما ان يكون الصفة التي توصف بها لحقها خارجة عنه للحوق عارض او لازم او ليست لحقه من خارج بل هو

من فوائده وقع الثاني اما ان يكون الصفة لحقه لنفس تقرر بها ذاته سواء كانت جزء من ذاته او ليست جزء منها او لا يكون الصفة مما تقرر ذاته بل لحوقها بعد لحوق لازم او عارض لما يقرره بالذات ويكون لحوقها له بالتبعية مثال الاول وجود البياض للجسم

مركباً عنده من الهيولى والصورة وبان النقطة والخط والسطح عنده امور عدمية

والكلام فى الموجودات الخارجية ولا يحتاج فى تعريف الهيئة الى التقييد بقولنا لا

كجزء منه كما قيد به المشاؤن بان قالوا العرض ما يحل فى غيره لا كجزء منه لان الجزء

اما مقدارى كنصف ذراع مثلاً او غير مقدارى كاللونية فى السواد والجوهرية

فى الانسان والاول خرج بقوله شايعاً فيه بالكلية فان الجزء اى المقدارى لا يشيع

فى الكل وهو واضح وانما لم يقيده بالمقدارى لدلالة قوله واما اللونية الخ عليه

على ما يظهر بالتامل والثانى بجعله مورد التقسيم الموجود الخارجى لان السواد فى

الخارج ليس مركباً من لونية وجامعية للبصر ولا الانسان من جوهرية وناطقية

واذا لم يكن اللونية والجوهرية بجزئين خارجيين فلا يحتاج الى الاحتراز عنهما

لعدم تناول ما هو كالجنس وهو الموجود الخارجى لهما واليه الاشارة بقوله واما اللونية

والجوهرية وامثالهما فليست باجزاء اى خارجية على قاعدة الاشراق على ما سنذكره

فلا يحتاج الى التقييد به والاحتراز وانما لم يقيد الاجزاء بالخارجية لما تقدم من انها

اجزاء ذهنية حيث قال والطبيعة البسيطة اذا كان لها جنس ذهنى الى آخره فاذا

حكم هناك انها اجزاء ذهنية وحكم ههنا انها ليست باجزاء فيستحيل ان يكون

المراد انها ليست باجزاء مط ولا باجزاء ذهنية فتعين ان يكون المراد انها ليست باجزاء

خارجية كما قلنا فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عام اى كلى لان نفس تصورها لا يمنع

من وقوع الشركة فيه ولهذا عم الجوهر الجواهر الروحانية والجسمانية والهيئة الاعراض

التسعة على راى المشائين والاربعة على رايه واعلم ان الهيئة لما كانت فى المحل اى لما

كانت لا يقوم بذاتها بل بمحلها الشايعة هى فيه ففى نفسها افتقار الى الشيوع فيه

علم القول للشئ دون ما هو فيه كما ان الشئ بطبيعته يقتضى محلاً وبشخصيته يقتضى محلاً مخصوصاً وانما هو الكلية

لا وجود لها من حيث

كليتها وعمومها والا وجود له

يستحيل ان يوجد فيه شئ آخر فى الخارج

وكلامنا فى الوجود الخارجى فليس الجسم بحسب وجوده

الشخصى مما يفتقر لذاته الى مكان معين او زمان كذلك

الحركة لا فى الآن بل فى الزمان الذى هو ظرفه لعدم رفع

الحركة عليه والثالث ان خلو الجسم عن الحركة والسكون

وان كان مستحيلاً بحسب نفس الامر لكن لا

استحالة فى خلوه عنهما بحسب مرتبة

من مراتب نفس الامر

فكما ان زيداً

الموجود فى الارض لا يكون متحركاً ولا ساكناً فى السماء

١٧ فيبقى الافتقار الى الشيوع في المحل ببقائها واذا بقي الافتقار ببقائها فلا يتصور ان يقوم بنفسها والا لما بقي الافتقار ببقائها ولا ان ينتقل اي من محل الى اخر فانها عند النقل يستقل بالحركة اذ لا يمكن انتقالها من محل الى اخر الا بحركة مستقيمة يستقل بالقيام فيها والجهات اي وبالجهات الست لان كل متحرك فما منه الى جهة غير ما منه الى اخرى ولزوم الست منه لا يخفى على الفطن والوجود لاستحالة حركة المعدوم لكونه غير مستقل بالقيام بنفسه فيلزمها اي فيلزم الهيئة بسبب كونها موجودة ذات جهات ست ابعاد ثلثة اي متقاطعة على زوايا قائمة وكل ما كان كذلك فهو جسم فهي اي فالهيئة جسم لا هيئة هف لما بينا على ما بين بقوله والجسم هو جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة اي الحسية بانه هنا وهناك وامثال ذلك وبهذا القيد خرج عن حد الجواهر العقلية اذ لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية بل بالعقلية وظاهر انه لا يخلو عن طول وعرض وعمق والهيئة ليس فيها شيء من ذلك اي من الابعاد الثلثة فهما متباينان لا يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق عليه الاخر والحاصل انه لو انتقلت الهيئة لكانت جسما لكنها ليست بجسم فيستحيل ان ينتقل من محل الى اخر فان قيل لا نسلم ان الهيئة لو انتقلت لكانت جسما لان انتقالها عبارة عن انها تعدم في المحل الاول وتوجد في الثاني اجيب بان الموجودة في الثاني ان كانت غير المعدومة عن الاول فلا فائدة فيه وان كانت عينها فهو مبني على اعادة المعدوم بعينه وهي محال لانه اذا اتحد النوع والمحل فما له محل فلا فارق الا الزمان واذا كان الزمان ممتنع العود فما يختص به كذلك ايضا فلو جاز اعادته مع زمانه مع انهما كانا موجودين قبل ذلك فيكون للزمان زمان وهو محال فان قيل ايضا لا نسلم انها لو انتقلت استقلت بالحركة لجواز ان يكون الانتقال دفعيا انيا قيل ثم الفطرة السليمة تشهد ان ان مفارقتها عن الاول

غير

غيران حلولهما في الثاني واذا لم يجزان لايكون بينهما زمان لاستحالة تتالي الآنات فيكون
بينهما زمان تستقل الهيئة فيه بالحركة وغيرها مما ذكرناه ويمكن ان يجعل هذا الجواب دليلا
برأسه على استحالة الانتقال ونظمه ان يقال انها لو انتقلت استقلت للزوم قيامها بنفسها
زمانا ما لكنها لا تستقل بنفسها بل بمحلها وهذا الوجه يمشي في الصور النوعية والجسمية
على ما اثبتها المشاؤن للزوم استقلالهما على تقدير انتقالهما ولا يمشي في استحالة انتقال
الاعراض العقلية اذ لا آن ولا زمان ثمة واعلم ان الجسم يستغني عن الاثبات لوقوعه
تحت الحواس لا لكونه محسوسا في ذاته فان الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير الداخلة
في حقيقته كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته
واللمس كيفياته لكن اذا ادى الحس الى العقل تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها
لا يقوم الا بجسم طبيعي فهو محسوس من جهة عوارضه معقول من جهة ذاته وليس بمحسوس
صرف ولهذا اذا خلا الجسم عن اللون كالهواء شك في وجوده حتى زعم قوم انه خلا لو توقع
تحت الحواس عرفه بانه جوهر يصح ان يكون مقصودا بالاشارة الحسية وفي اكثر النسخ يوجد
بعد قوله والهيئة ليس فيها شئ من ذلك فهما متباينان هذا والاجسام لما تشاركت
في الجسمية وفارقت في السواد والبياض فهما زائدان على الجسمية والجوهرية فهما متباينان
اي ما به الاشتراك وما به الافتراق متباينان واعلم ان الشئ اي الموجود في الاعيان ليصح فيه
ينقسم الى واجب وممكن والا فالشئ المطلق ينقسم اليهما والى الممتنع كما عرفت من قبل و
لاعتماده على ما عرفت لم يقيد الشئ بالموجود في الاعيان لانه ان ترجح وجوده على
عدمه من نفسه فهو الواجب والا فهو الممكن ولهذا قال والممكن لا يترجح وجوده
على عدمه من نفسه واذ ليس الترجح بنفسه فلا بد من مرجح لاستحالة ترجح احد طرفي

الممكن

بذاته والا لزم تقدم الوجود على نفسه وهو محال فكل
ممكن محتاج الى غيره وهو علته واما هذا التقسيم
فلا يتم الا بعد بيان انه لا يستحيل لذاته
الممكن وبيان ذلك ...
... تعليقة

المكن على الآخر المرجح اذ لو ترجح احدهما على الآخر بنفسه لكان واجبا او ممتنعا فالترجح بغيره
وهو العلة التامة اعني مجموع الامور التي يتوقف عليها الشيء لا الناقصة وهي بعضها كالعلل
الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية والشروط وهي ما يغاير العلل الاربع من
الامور الوجودية والعدمية التي يمتنع بعدمها الشيء ولا يجب بوجودها وان كان قد يجب
معها كالشرط الاخير والصورة وقد يكون بعض هذه تاما اذا لم يتوقف المعلول على غيره
كما في المجردات ولاشتراك الاربع مع الشرط فيما ذكرناه سمي الجميع شرائط ولم يطلق العلة
الا على العلة التامة ولهذا لم يقيد العلة في قوله فيترجح وجوده بحضور علته بالتامة
وعدمه بعدم علته فيجب ويمتنع بغيره وعند قطع النظر عن حضور العلة وعدمها لا يكون واجبا
ولا ممتنعا لا لذاته لكونه ممكنا ولا لغيره لقطع النظر عنه وان كان في نفس الامر لا يخلو عن
الوجوب او الامتناع بالغير لعدم خلوه عن الوجود او العدم مع انه ما لم يجب بالغير لم يوجد
لان نسبة وجود الممكن اليه مع وجود العلة التامة ليست بالامتناع لذاته والا لما كان ممكنا
ولا لغيره والا لما كانت العلة التامة موجودة ولا بالامكان والا كانت العلة غير تامة
واذا لم يكن النسبة بالامتناع والامكان كانت بالوجوب فالممكن يجب عن علته اولا ثم يوجد
ثانيا فوجوبه يتقدم على وجوده بالذات لا بالزمان فكما انه ما لم يجب بالغير لا يوجد كذلك
ما لم يمتنع بالغير لا يعدم وهو في حالتي وجوده وعدمه ممكن لانهما لا يخرجانه عن الامكان الذاتي
ليس معنى كون الموجود ممكن سيما في الابداعيات
ولهذا يصدق عليه في الحالتين انه ليس بضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فمن
الوجوب ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع والذي بالذات منهما فهو المنافي
للامكان دون الذي بالغير فلو اخرجه الوجود الى الوجوب كما ظن بعضهم وصار الى ان الممكن
لا يتصور وجوده الا في الزمان المستقبل لان الوجود الحالي يخرجه الى الوجوب فيخرج بذلك

قوله قدس سره فيجب ويمتنع بغيره ١٧٤
اذ لو لم يجب
وجوده بعلته لكان اما
باقيا على ما هو حاله بالنظر الى ذاته
من عدم رجحان احد الطرفين له او صار
احدهما اولى به من غير ان يبلغ حد الوجوب والاول
باطل والا لم يكن ما فرض علة علة لعدم الفرق بين

الطرفين ممتنعا في صورة التساوي كما في ذات الممكن
والجواب ان هذا المنع مكابرة لان للمقدمة المذكورة
بديهية ضرورية لا يقبل المنع والالزام
ارتفاع النقيضين واما
النقض بالممكن
فغير وارد
لعدم تحقق مادة النقض لان التساوي في نفس
الامر مستحيل كما علمت وليس معنى الممكن ما يثبت
له وجوده وعدمه في نفس الامر كيف وهو اما موجود
او معدوم ويستحيل انفكاكه عن الوجود والعدم جميعا
بل معنى الامكان هو كون الشيء بحيث لا يقتضي الوجود

فى بعض الحكومات فى نكت اشراقية

عن الامكان لاخرجه العدم الى الامتناع اى بعين ما ذكر فى الوجوب فلا يمكن ابدا لانه
لا يخلو عن الوجود او العدم وهما عن الوجوب والامتناع لكنه ليس كذلك لانه كان
ضرورة عدمه لعدم علته غير منافية لامكانه كذلك ضرورة وجوده لوجود علته غير
منافية له ايضا وما توقف على غيره فعند عدم ذلك الغير لا يوجد والا لما توقف عليه
فله مدخل فى وجوده اى فلذلك الغير مدخل فى وجود ما يتوقف عليه وما لغيره مدخل
فى وجوده ممكن فى نفسه فيمكن اى ما توقف على غيره فى نفسه ونعنى بالعلة اى التى يترجح
وجود الممكن بحضورها وهى التامة على ما قلنا ما يجب بوجوده وجود شئ آخر بشرط دون
تصور آخر بخلاف الناقصة على ما عرفت ويدخل فيها اى فى العلة التامة الشرائط وقد
عرفتها وزوال المانع كالاسطوانة المانعة عن هوى السقف مثلا ان لم يزل يبقى الوجود
اى وجود الممكن وهو الهوى هيهنا بالنسبة الى ما يفرض علة اى للهوى وهى الطبيعة المحركة الى
السفل ممكنا والا لما تخلف عنها واذا كانت نسبته اى نسبة وجود الممكن اليه اى الى ما يفرض
علة امكانية دون ترجح فلا علية ولا معلولية والا كانت نسبته اليه واجبة كما بينا
وليس هذا اى اعتبار الامر العدمى كزوال المانع فى العلية مصيرا الى ان العدم يفعل شيئا اذ لا
ذات له حتى يفعل شيئا بل معنى دخول العدم فى العلية ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول
لم يجده حاصلا دون عدم المانع وهو واضح وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى
كما اشرنا اليه ويسمى التقدم بالذات وقد يكونان اى العلة والمعلول فى الزمان معا وذلك
اذا كانا زمانيين ولذلك قال وقد يكونان كذلك لانهما قد لا يكونان كذلك كما فى المجردات
وكيف ما كان لا يتخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة زمانيين كانا اولا ومنه
يعلم ان تقدمها ليس زمانيا وذلك كالكسر مع الانكسار فتقول كسرته فانكسر دون العكس

لاستحالة

١٧٧ قوله وللعلة على المعلول تقدم عقلى لا زمانى اه هذا التقدم كون احد الشيئين بحيث يجب ...

... ظاهر بل هو تقدم آخر يعرفه الراسخون فى علم التوحيد وثانيهما التقدم بالحقيقة وهو تقدم وجود الشئ على مهيته الموجودة به ومعناه كون الوجود ذا حقيقة بالذات والمهية تابعة له عند التحليل كما سيجئ
تعليقات

المقالة الثالثة

لاستحالة ان يقال لكنه فكره ومن التقدم ما هو زماني كتقدم الاب على الابن وهذا التقدم اى الذي باعتبار الزمان بالطبع في اجزاء الزمان اذ لا يتقدم بعضها على بعض بالزمان والا لكان للزمان زمان وبالعرض في الاشياء الزمانية ومن التقدم ما هو مكاني كتقدم الامام على الماموم بالنسبة الى المحراب وتاخره عنه بالنسبة الى الباب اذا اخذناه مبدء ومنه يظهر جواز اجتماع التقدم والتاخر في شيء واحد باعتبارين وذلك كتقدم العلة على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبة الطبيعية اذا وقع الابتداء من جانب المعلول فان وقع الابتداء من جانب العلة ايضا كانت متقدمة بالذات وبالرتبة معا وبهذا تبين ان هذه الاقسام قد يكون فيها تداخل او وضعي كما في الاجرام كتقدم فلك زحل على فلك المشترى اذا جعلنا المحدد مبدءً وبالعكس اذا جعلنا فلك القمر مبدء ويسميان التقدم بالرتبة وعرف التقدم بالرتبة بانه كون احد الشيئين بالنسبة الى مبدء محدد اقرب من الاخر وهو المتاخر وليس تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالرتبة على ما ظن بل بالطبع لما سيعلم من انتهاء الحوادث كلها الى الحركة الدورية فتقدم جزء منها مفروض على جزء اخر منها مفروض وهو تقدم بالطبع فانه لولا الحركة من آ الى ب ما صح الحركة من ب الى ج اذ كيف يتحرك ثم او يصل اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذي لا يزيد عليها في الاعيان على ان الزمان وكذا الحركة شيء واحد لا اجزاء له في الحقيقة بغير الفرض ليصدق على بعضها التقدم والتاخر او شرفي بحسب صفات الاشرف كتقدم المعلم على المتعلم بحسب كثرة فضائله بالنسبة الى المتعلم وجزء العلة قد يتقدم زمانا كالخشب على الكرسي وهو العلة المادية والواحد على الاثنين وقد يتقدم تقدما عقليا اى لا زمانيا كتقدم صورة الكرسي وهي العلة الصورية

فالتقدم الزماني انما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم الذاتي باعتبار التوقف بينهما وربما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة بل الاحاد ان يقول ان اجزاء الزمان لما كانت متشابهة ومتماثلة في الماهية لانها الفقدة ... التقدم والتاخر بينها وبهذا يندفع الاشكال الذي وقع الاعياء في حله لهم من جهة كون الاضافة حاصلة بينهما بنسبة السابقية والمسبوقية والمتضايفان يجب ان يكونا معا في درجة الوجود والتعقل وهي اجزاء الزمان غير مجتمعة وذلك الاندفاع بان نقول ان المعية لا يتصور بين تلك الاجزاء الا بنحو الانقضاء والتجدد كما ان المعية الوضعية لا يتصور بين اجزاء المقدار المكاني الا بان يكون بعضها في جانب

في بعض الحكومات في نكت اشراقية

الصورية عليه لانه ليس بالزمان لكون الشئ مع العلة الصورية بالزمان بل بالطبع وهو تقدم كل ما يمتنع بعدم الشئ ولا يجب بوجوده وحده فيتناول جميع اجزاء الشئ وشرائطه ومنه يعلم ان تقدم الجوهر على العرض بالطبع وليس تقدم الواحد على الاثنين بالزمان لانهما قد يكونان معا بالزمان كتقدم الواحد الاول على الاثنين المركب منه ومن الصادر الاول ومع ذلك يعقل ان الواحد قبل الاثنين فهو بالطبع واشترك ما بالطبع مع ما بالذات في تقدم ذات شئ على ذات آخر فان العلة يجب تقدمها على المعلول بذاتها سواء كانت تامة وهي المتقدمة بالذات او غير تامة وهي المتقدمة بالطبع واطلاق لفظ التقدم على الباقي بالمجاز والعرض لا بالحقيقة والذات فان المتقدم بالزمان ليس التقدم له بل لاجزاء الزمان المفروضة فانا اذا قلنا ان موسى اقدم من عيسى عليهما السلام فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقي بين الزمانين وهو بالطبع لا بين الشخصين اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل في وجود المتاخر وح يرجع الى التقدم بالطبع وكذا في التقدم بالشرف يجوز ايضا اذ صاحب الفضيلة ربما قدم في الشروع في الامور او في منصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني او الرتبي الراجع الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المنحدر ولا معنى لهذا التقدم الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المصعد فبالعكس وليس احدهما قبل الآخر بذاته ولا بحسب حيزه ومكانه بل بحسب الزمان على الوجه المذكور ومنه يعلم ان التقدم ليس مقولا على الخمسة بالتواطؤ ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم بل بالحقيقة والمجاز كما بينا وقد عرفت ان المتقدم على خمسة اقسام بالذات وبالزمان وبالرتبة وبالشرف وبالطبع وعرفت

جارية في غير الآن كون التقدم بالشرف

١٧٩ جارية في غيره كثيرا يوجب ان يكون الامور التي لها علاقة بانسان التقدم معدودة منها فلا وجه لتخصيصه من بين تلك الامور بكونه قسما براسه ثم ما ذكره لا يلزم الا ان يكون بعض اقسام التقدم بالشرف تقدما بالزمان وذلك لا يبطل تقدمه بالشرف لجواز اجتماع عدة اقسام التقدم في شئ واحد بتعليقات

وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر ثم نقل الى اشياء اخر فيعد الفائق والفاضل وان ابى ايضا ولو في غير الفضل مقدما فيعد نفس المعنى كالمبدء المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر وليس للآخر الا ما له فذلك الاول

المقالة الثالثة

ان المتاخر كذلك وامثلته عين امثلة المتقدم وكذلك المع على خمسة اقسام اما بالزمان فظاهر كالعلة مع المعلول وشك في غير المفارقات لانها غير زمانية واما بالذات فكمعلولي علة واحدة وبالطبع كالمتكافئين في لزوم الوجود من غير ان يكون احدهما سببا لوجود الاخر كالضعف والنصف مثلا وبالوضع كالمومين في صف واحد وبالشرف كمتعلمين عند معلم والجسمان لا يصح بينهما المعية المكانية من جميع الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد وههنا اي في هذا المقام امر اخر يجب ان يذكر في المقدمة وهو وجوب تناهي السلاسل المجتمعة الاحاد المرتبة ترتبا ما لانه يبتنى عليه بعض ما نحن بسبيله كما ابتنى على غيره مما ذكر في المقدمة ولهذا قال الحكم واعلم ان كل سلسلة فيها ترتيب اي ترتيب كان اي سواء كان وضعيا كما في الاجسام او طبعيا كما في العلل والمعلولات ونحوهما من الصفات والموصوفات المرتبة الموجودة معا واحادها مجتمعة يجب فيها النهاية وبالقيد الاول خرج ما لا ترتيب فيه كالنفوس الناطقة المفارقة وبالثاني ما لا يجتمع احاده وان كانت مترتبة كالحوادث التي لا اول لها من كل حادث الى الازل اذ لا يجب النهاية في مثلها ومعنى كون الشيء غير متناه ان اي قدر ومبلغ اخذ منه وجد قدرا ومبلغا اخر خارجا عنه من غير حاجة الى عود القدر للمتصل والمبلغ للمنفصل وانما لم يجب فيهما التناهي اذ لا سبيل لهذين البرهانين فيهما فان كل ما ليس احاده موجودا معا وليس له ترتيب فلا مجموع له داخل في الوجود اذ كل مجموع بعض افراده معدوم فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم وكل افراد لا ارتباط لبعضها بالبعض فلا يحصل منها مجموع وحداني يمكن تطبيق بعضه على بعض لعدم الترتيب واذ ذاك فيستحيل التطبيق للمقابلة بين احاد الجملتين

ولا يتم البرهان ولهذا وجب اعتبار الشرطين معا فان كل واحد من السلسلة بينه وبين
اى واحد كان ان كان عدد غير متناه فيلزم ان يكون اى غير المتناهى منحصرا بين حاصرين
بالترتيب وهما الواحدان الواقعان فى الترتيب مفروضا بينهما غير المتناهى وهو محال
وذلك ظاهر وان لم يكن فيها اى فى السلسلة اثنان ليس بينهما الا متناهى فما من واحد وفى
اكثر النسخ فما من احد اى من احاد السلسلة الا و بينه وبين اى واحد كان مما فى السلسلة
اعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية وليس هذا هو الحكم على الكل المجموعى بما حكم به
على كل واحد فيكذب كما لو قيل اذا كان كل واحد و واحد دون الذراع فالكل دون الذراع
لانه كاذب لتناول كل واحد و واحد الاحاد على الترتيب واذ ذاك فلا يلزم ان يكون
الكل دون الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل هو الحكم على انه
اذا كان ما بين كل واحد واى واحد دون الذراع فالكل دون الذراع وهو حق لعدم تناول كل واحد
واى واحد الاحاد على الترتيب انما يتناول ما بين اى واحد واى واحد كان من الاعداد
او الحيثيات المستغرقة لعديم النهاية سواء قربت وبعدت اشتملت على اجزائها او
لم يشتمل ولهذا يصدق فانه اذا كان ما بين اية حيثية واية حيثية او بين اى عدد
واى عدد متناهيا كان الكل متناهيا وهذا فى الاجسام ايضا متوجه اى وهذا
البرهان يتوجه فى الاجسام ايضا اى فى بيان تناهيها لان اللاتناهى اما ان يكون
فى اجسام مختلفة او فى جسم واحد فنفرض فيها اى فى الاجسام سلسلة من حيثيات مختلفة
وذلك اذا كان اللاتناهى فى جسم واحد فان هذا لا يمشى فيه الا بفرض حيثيات على ما
ذكرنا ولهذا ليس برهان الحيثيات او اجسام مختلفة وذلك اذا كان اللاتناهى فيها
فيطرد فيها البرهان على الوجه الذى قرره فى الاعداد اذا اثبت الاجسام المختلفة او الحيثيات

المقالة الثالثة

١٨٢ المفروضة في الجسم او واحد مقام الاعداد وايضا لك اى برهان اخر على تناهى السلسلة

المفروضة يعنى برهان التطبيق المشهور مع ادنى تصرف فيه على ما لا يخفى وهو ان يفرض

عدم قد رمتناه من وسط السلسلة ناخذه كانه ما كان وطرفاه من السلسلة متصل

احدهما بالآخر حتى لا يبقى فرجة وثلمة بين قسمى السلسلة الغير المتناهى ويحصل ذا

غير متناهية ناخذ هكذا مرة اى ناخذ السلسلة محذوفا عنها هذا القدر مرة ومع القدر

المفروض عدمه مرة اخرى كانهما سلسلتان ونطبق احديهما على الاخرى في الوهم ان

كان اللاتناهى في جسم او بعد واحد وان كان في اجسام مختلفة او حيثيات كذلك

فعلى ما اشار اليه بقوله او يجعل عدد كل واحد مقابلا لعدد الآخر في العقل ان كان

من الاعداد اى مما فيه تعدد كالاجسام والحيثيات المختلفين فلا بد من التفاوت

وليس في الوسط لانا اوصلنا وسددنا الثلمة فيجب في الطرف فيقف الناقص على طرف

والزائد يزيد عليه بالمتناهى وهو ذلك القدر المحذوف وما زاد على المتناهى بمتناه

فهو متناه فالسلسلتان متناهيتان وقد فرضنا انهما ليستا كذلك هذا خلف محال

وبهذا اى ببرهان التطبيق يتبين تناهى الابعاد باسرها اى سواء كانت جسمانية او قائمة

بانفسها عند من يقول بها ونحو ذلك والعلل والمعلولات وغيرهما كالموصوفات

والصفات المترتبة ولا يخفى ما في هذين البرهانين من المنع **حكومة** في نزاع

بين اتباع المشائين الذاهبين الى ان وجود الماهيات زائد عليها في الاذهان والاعيان

وبين مخالفيهم الصائرين الى انه يزيد عليها في الاذهان لا في الاعيان الوجود يقع بمعنى

واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم

من كل واحد وكذا مفهوم الماهية مط والشيئية والحقيقة والذات على الاطلاق

الموجودات اسم واحد لم تجد بهذه المناسبة بينها كما نجد
بين هذه وبين المتشبهات ... ولو ذكر قصيدة وجعلت قافية جميع ابياته لفظ الوجود لحكموا
بان القافية مكررة بخلاف ما لو جعلت قافيتها لفظ العين مثلا او لفظ الآن
العلم الضرورى حاصل بان المفهوم من لفظ الوجود واحد في الكل لما حكموا بالتكرير في احدهما دون الآخر تعليقه

اى وكذا يقع كل من الاربعة مطلقا كالمهية من حيث هى لا مقيدا كماهية فلان وبها

وقس عليها ىطلان الثلثة الباقية على كل من المذكورات فكل من الاربعة معنى معقول

اعم من كل من المذكورات فيدل على ان هذه المحمولات وفى اكثر النسخ ان هذه محمولات

عقلية صرفة اى لا وجود لها الا فى الاذهان بمعنى انها تكون زائدة على الماهيات التى تحمل عليها

فى الاذهان لا فى الاعيان فانها لو لم يكن كذلك فاما ان تكون زائدة عليها فى الاذهان

والاعيان معا او غير زائدة عليها اصلا حتى يكون وجود السواد مثلا هو نفس السواد

والثانى باطل لقوله فان الوجود ان كان عبارة عن مجرد السواد ما كان بمعنى واحد

يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر وبطلان التالى يدل على بطلان المقدم ومنه يعرف

ان الوجود ليس عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات وان المهية والشيئية

والحقيقة والذات ليس شئ مما منها عبارة عن البياض والجوهر وغيرهما من الماهيات وانه

اذا لم يكن الوجود عبارة عن شئ من الماهيات وهو صادق عليها فيكون اعم من كل منها

واما بطلان الاول فلقوله فاذا اخذ اى الوجود معنى اعم من الجوهرية مثلا وزائدا عليها

فى الاعيان فاما ان يكون حالا فى الجوهر قائما به او مستقلا بنفسه لان كل موجود فى الاعيان

اما جوهر او عرض فان كان مستقلا بنفسه فلا يوصف به الجوهر اذ نسبته اى نسبة

الوجود على تقدير كونه جوهرا اليه اى الى الجوهر الذى وصف به والى غيره سواء لتساوى

نسبة الوجود للجوهر والعرض فلو وصف به الجوهر لوصف به العرض ولو وصف به

العرض لزم قيام الجوهر بالعرض لقيام الصفة بالموصوف وكون الصفة هى الوجود

جوهرا بالعرض هذا على تقدير كون الوجود قائما بنفسه وان كان فى الجوهر فلا شك

انه يكون وفى اكثر النسخ فلا شك وان يكون حاصلا له والحصول هو الوجود فالوجود

اى راجع الى الوجود فى الذهنى وبالجملة العلم الحصولى

عبارة من حصول صورة من هذا العين الى حد الذهن وهذا انما يتصور فيما له مهية غير الوجود ليتبدل عليه الوجود وتكون تارة فى العين وتارة فى العقد واما الذى هو نفس الوجود العينى والهوية العينية فلا يتصور فيه ذلك فليتامل

وكلاهما مفهومان كليان يحملان على الموجود العينى والموجود من البياض ايضا فى الخارج امر عينى بسيط يحمل عليه انه موجود وانه بياض فالسواد والبياض يشتركان فى اول كل من المفهومين ويفترقان منهما بواحد

الا عن حيث يبقى الكلام فى ان الموجود فى الخارج منه

كان حاصلا فهو موجود لان كل حاصل موجود وكل موجود له وجود فللوجود

وجود الى غير النهاية فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن الوجود وكونه موجودا واحدا واليه

اشار بقوله فان اخذ كونه اى كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود قلنا

ان كان كما اخذتم فلا يكون الوجود اى صدقه وحمله على الوجود وغيره بمعنى واحد

اذ مفهومه فى الاشياء انه شئ له الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود ونحن لا نطلق

على الجميع الا بمعنى واحد واذ ذاك فلابد من اخذ كون الوجود موجودا كما فى سائر الاشياء

وهو انه شئ له الوجود ويلزم ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية كما قلنا ثم نقول

اى فى بيان ان مفهوم الموجود غير مفهوم الوجود ان كان السواد معدوما فوجوده

ليس بحاصل فليس وجوده بموجود اذ وجوده ايضا معدوم فاذا عقلنا الوجود

وحكمنا بانه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود ثم اذا قلنا وجد السواد

الذى قد اخذناه معدوما وكان وجوده غير حاصل ثم حصل وجوده فحصول الوجود

غيره اى غير الوجود مع ان الحصول هو الوجود فللوجود وجود ويعود الكلام الى

وجود الوجود فيذهب الى غير النهاية والصفات المترتبة الغير المتناهية اجتماعها محال

لما عرفت من استحالته فما ادى اليه وهو كون الوجود زائدا على الماهية فى الاعيان

يكون محالا ويمكن ان يقال انما مثل بفرض معدوم موجود تنبيها على ان الحوادث

توجد ولو زاد وجود الوجود على نفس الوجود لما حدث حادث فى زمان الا ويحدث

قبله فيه ما لا يتناهى اذ لا يحصل الوجود للشئ الا وان يوجد الفاعل وجود وجوده

اولا وهكذا متصاعدا الى غير النهاية والمتوقف على ما لا يتناهى مترتبا غير حاصل بعد

ان يحصل بلا خلو فلو زاد لما حدث حادث والمقدم كالتالى باطل فالوجود غير زائد عينا

قول الشيخ فى الهيات الشفا ان واجب الوجود

قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد

يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك

ان ماهيته انسان مثلا او

جوهر آخر من الجواهر

وذلك الانسان

هو واجب

الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او انسان

وهو واحد قال فيفرق اذن بين ماهية يعرض لها

الوجود او الواحد وبين الوجود والواحد من حيث

هو موجود وواحد وقال ايضا فى التعليقات اذا

سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

١٨٥ يعبر عنه في الفارسية بهست ... وليس ... عدده لا في الاذهان ولا في الخارج الى غير ذلك لان ذلك من التعسفات تعليقا

قوله قدس سره في الصفحة الماضية ١٨٣ ان كالسواد معدوم وموجود وليس كاصداة ...

قوله فلا وجود وجود ويعود الكلام اه قد علمت ان موجودية غير الوجود بانضمام الوجود اليه ... او انتسابه اليه وموجودية الوجود بنفسه كما في كثير من المشتقات فان ... بنفسه ... ابيض ... البياض ... تعليقات

وجه آخر اى في ان الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان وهو وجه الزامي وهو ان هؤلاء وهم اتباع المشائين استدلوا على ان الوجود زائد على الماهية في الاعيان بانا نعقل الماهية دون الوجود اذ ربما شككنا في وجودها بعد تعقلها وكل امرين يعقل احدهما دون الآخر فهما متغايران في الاعيان لا متحدان فيها فالوجود مغاير للماهية وزائد عليها في الاعيان ومخالفوهم الزموهم بعين هذه الحجة بان قالوا الوجود غير زائد على الماهية في الاعيان والا لزم التسلسل للزوم كون وجود الوجود زائدا عليه بعين ما ذكرتم لانا قد نفهم الوجود كوجود العنقا مثلا ونشك هل هو في الاعيان حاصل ام لا ولو اتحد الوجود ان اعني وجود العنقا ووجود وجوده لامتنع تعقل احد الوجودين مع الشك في الآخر كما ذكرتم في اصل الماهية ووجودها ثم ننقل الكلام الى وجود وجود الوجود متسلسلا الى غير النهاية مترتبا موجودا معا وهو محال فان قيل وجود الوجود غير زائد عليه لانه ذات لا وراء الوجود فذاته نفس الوجود فهو بذاته موجود وغيره من الماهيات موجود كما ان الزمان بذاته يتقدم ويتأخر وغيره من الاشياء يتقدم ويتأخر به قلنا كما دل تعقل الماهية مع الشك في وجودها على زيادة الوجود عليها كذلك يدل تعقل الوجود المضاف الى الماهية مع الشك في وجود ذلك الوجود على زيادة الوجود على الوجود الاصلي الى ما ذكرنا اشار بقوله هو ان مخالفي هؤلاء اتباع المشائين فهموا الوجود وشكوا في انه هل هو في الاعيان حاصل ام لا كما في اصل الماهية عند اتباع المشائين حيث فهموها وشكوا في وجودها فيكون للوجود وجود آخر زائد عليه كما كان للماهية وجود زائد عليها عندهم ويلزم التسلسل وهو في الحقيقة نقض الحجة وظهر بقاء انه لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم تسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله وتبين بهذا اى بهذا البيان ان ما ليس في الوجود ما عين هيئته

كالواجب لذاته على ما ذهب اليه المشاؤن فانا بعد ان نتصور مفهوما اى مفهوما
عين ماهيته الوجود قد نشك فى انه هل له الوجود اى الحصول فى الخارج ام لا وعند
هذا نقول الوجود المشكوك لا يخلو اما ان يكون عين المتصور المعلوم او غيره وهما
باطلان لانه ان كان عينه فيكون المشكوك عين المعلوم وهو ظاهر الفساد ولهذا لم يتعرض
له وان كان غيره فيكون له وجود زائد اى على الوجود والاول الذى هو نفس المهية
ويتسلسل كما تقرر غير مرة وهذا محال وهو انما يلزم من فرض ما عين ماهيته الوجود
فليرفع الوجود مثلا ولما زيف الحجة التى هى معتمد القائلين بان للوجود صورة
فى الاعيان زائدة على المهية المتصفة به بنقضها اجمالا وباستلزامها خلاف مذهبهم
اتبعها بما يدل على بطلان تلك المقالة فى نفس الامر تنبيها على انه لا يلزم من افساد حجة
مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه
فاسدا ولذلك لم يقنع بنقض حجتهم وقال وجه آخر اى دال على بطلان مذهبهم
هو انه اذا كان الوجود للمهية اى صفة للمهية وزائدا عليها فى الاعيان على ما هو
الفرض فله نسبة اليها اى الى المهية وللنسبة وجود اى حصول وثبوت فى الخارج
على ما هو زعم المشائين ولوجود النسبة نسبة اليها اى الى النسبة ويتسلسل اى
وجودات النسبة الى غير النهاية وهو محال نشا من اخذ الوجود زائدا على المهية
عينا فالوجود غير زائد عليها عينا بل ذهنا وجه آخر هو ان الوجود اذا كان حاصلا
فى الاعيان وليس بجوهر اذ الوجود يصح ان يكون صفة للماهيات ولا شىء من الجوهر
كذلك فلا شىء من الوجود بجوهر بهذا الدليل ان سلمت الكبرى والا فبالاجماع عن المشائين
فتعين ان يكون هيئة فى الشىء اى عرضا فيه لان الممكن الموجود اما جوهر او عرض

فاذا

[Margin notes:]

[illegible]

قوله قدس سره فلو نسبته اليها وللنسبة وجود اه ۱۸۶ وجوابه ان هذه النسبة غير موجودة فى الخارج انما الموجود فى الخارج امر واحد من غير تركيب فيه من الجزئين ونسبة بينهما او بين عارض ومعروض انما ذلك للعقل [illegible]
واحد يصدق عليه انه موجود وانه كذا وكذا فهو كسب العقل الاول حقيقته من حقائق الوجود وكونه انسانا كسب العقل الثانى من المهيات التى يمكن حصولها تارة فى العقل الكلية وتارة فى الخارج ويعرضها التشخص. تعليقات

فاذا لم يكن جوهرا تعين ان يكون عرضا واذا كان عرضا فلا يخلو حصوله من ان يكون
قبل محله بالذات او معه او بعده والاقسام الثلثة باطلة فلذا كون الوجود زائدا
واليه الاشارة بقوله فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله فيوجد قبل محله
والا لا يكون عرضا لاستحالة وجود العرض دون المحل وقد فرض كذلك
هف ولا ان يحصل محله معه اذ يوجد مع الوجود لا بالوجود اذ على هذا التقدير
يوجد اي المحل مع الوجود لا به وهو محال لان المحل يوجد بالوجود لا معه الا ان
ان يكون للمهية وجود آخر غير الذي كلامنا فيه وهو مح ولا ان يحصل بعد محله
وهو ظاهر لاستلزامه كون المهية موجودة قبل وجودها فيتقدم الوجود على
نفسه ويكون قبل الوجود وجود آخر فيعود الكلام الى وجود الوجود متسلسلا
الى غير النهاية وهما باطلان فكذا ما ادى اليهما واذا كان في الاعيان زائدا على الجوهر ايضا
فهو قائم بالجوهر لكونه معنى من المعاني التي يوصف بها الجوهر واستحالة وصف
الشيء بما ليس قائما به فيكون كيفية عند المشائين لانه هيئة اي لان الوجود هيئة
في عرض وهو بمنزلة الجنس للاعراض قارة اي يوجد اجزائها معا بخلاف الزمان
والحركة وان ... ن وان ينفعل لا يحتاج في تصورها الى اعتبار تجزء بخلاف الكم ومنها
الى امر خارج اي عنها وعن محلها بخلاف الستة الباقية من الاعراض وكل ما كان
كذلك فهو كيفية كما ذكروا في حد الكيفية اي من انها هيئة كما ذكرنا وقد حكموا
مط ان المحل يتقدم على العرض من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود
وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على نفسه او يكون قبل الوجود وجود آخر
الى آخر ما قررنا ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مط على ما هو المشهور والحق المتفق عليه

قوله قدس سره وايضا اذا كان في الاعيان زائدا
على الجوهر اي زيادة الوجود على الجوهر مثلا ليست
موجبة لقيامه بالجوهر لان معنى هذه الزيادة كون
مفهوم الوجود عرضيا للمهية كما ان مفهوم الحيوان
عرضي للماشي وليس قائما به فلا يلزم منه ذلك
كون الوجود عرضا حتى يكون كيفا او غيره على انا
قد علمت ان هذه الزيادة في التصور لا في الوجود
وستعلم كيفية اتصاف المهية مطلق
الوجود في التصور تعليقة

بين المتنازعين بل الكيفية والعرضية اعم منه اى من الوجود من وجه لانقسام الكيفية
الى الوجود وغيره وكذا العرضية وايضا اذا كان اى الوجود عرضا فهو قائم بالمحل
ومعنى انه قائم بالمحل مفتقر وفى اكثر النسخ فيفتقر فى تحققه اى فى وجوده الخارجى
اليه لكون محل العرض من مقومات وجوده ولا شك ان المحل موجود بالوجود
فدار القيام لان كل واحد من الوجود ومحله موجود بالآخر فيقوم كل واحد منهما
بالآخر ودار القيام وهو محال لاستلزام تقدم الشئ على نفسه وعلى المتقدم عليه
وهذا المحال انما يلزم من كون الوجود ذا هوية عينية فينقض حق ومن احتج
فى كون الوجود زائدا فى الاعيان بان المهية ان لم ينضم اليها من العلة امر فهى
على العدم لبقائها على ما كانت فان انضم اليها امر هو الوجود كان ذلك الوجود
حاصلا لها فى الخارج وهو المطلوب وانما لم يذكر هذا القسم لظهوره اخطأ فانه نفرض
مهية ثم ينضم اليها وجودا وهو خطاء لان الوجود امر اعتبارى لا هوية له فى الاعيان
ليفيده الفاعل بل الذى يفيده الفاعل هو نفس المهية العينية من الفاعل لا وجودها
كما زعم على ان الكلام يعود الى نفس الوجود الزائد على المهية عينا المفروض انه
الذى افاده الفاعل انه هل افاده اى هل افاد الوجود المفروض الفاعل شيئا آخر هو
الوجود او هو كما كان فان لم يفد الفاعل للوجود وجودا آخر فهو كما كان على العدم
وان افاده شيئا هو الوجود لزم ان يكون للوجود وجود آخر الى غير النهاية فان قيل
ان الفاعل انما افاد نفس الوجود لا وجودا للوجود قلنا وكذلك الفاعل انما افاد نفس
المهية لا وجودها الذى هو امر اعتبارى فان قيل انه افاده الفاعل هو الوجوب دون الوجود
قلنا الكلام يعود الى الوجوب كما عاد الى الوجود فان فاعل الوجوب ان لم يفده شيئا

قوله ان كان الوجود فى الاعيان صفة للمهية فهى قابلة اما ان يكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلية ولا صفتية او قبله فهى قبل الوجود موجودة او معه فالمهية موجودة مع الوجود لا بالوجود

من حيث العقل بكون الوجود تابعا لكونه صفة لها انتهى فالحق ان المهية متحدة مع الوجود فى الواقع

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

فهو على العدم وان افاده امر اعاد اليه الكلام واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل
الانسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانية وكذا دون نسبة غيرها
من اجزاء الانسان اليه وعلى هذا لا يكون الوجود جزء الانسان ولا ذاته والا لما امكن
نعقل الانسان دون تعقل الوجود بل زائد عليه في الاعيان وهو المطلوب في هذا
وان امكن دفعه بانه لا يلزم من كون الوجود ليس جزء الانسان ولا ذاته ان يكون
زائدا عليه في الاعيان لجواز ان يكون زائدا عليه في الاذهان لكنه ما دفعه
بهذا الوجه بل بوجه اخر لاشتمال الكلام على تناقض من حقه ان يتعجب منه ولذلك قال
والعجب ان نسبة الحيوانية الى الانسانية ليس معناه الا كونها موجودة فيه
في الذهن او في الاعيان فوضعوا في نسبة الحيوانية الى الانسانية وجودين احدهما
للحيوانية التي فيه والثاني لما يلزم من وجود الانسانية حتى يوجد فيها شيء وبان
التناقض ثم لما سلموا انه لا يمكن تعقل الانسان دون نسبة الحيوانية الى الانسان
لا يمكن ان يتصور بدون وجودها لان معنى هذه النسبة كون الحيوانية في الانسان
مع ان كون الشيء في الشيء يقتضي وجودها لاستحالة كون المعدوم في المعدوم
فاذن لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده وقد قالوا انه يمكن هذا خلف محال
وفيه نظر اذ لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان في الانسان وجودها ان لا يمكن تعقل
الانسان دون وجوده على ما لا يخفى ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كل امرهم
في الالهيات على الوجود لان موضوع الالهي عندهم هو الوجود وكذا حقيقة الواجب
الذي هو المبدأ لجميع الماهيات الممكنة ووجوداتها العرضية لكن الوجود يقال على
معان مختلفة اشتركت كلها في انها اعتبارات عقلية اضيفت الى الماهيات الخارجية

كالنسب

189 قوله قدس سره واعلم ان اتباع المشائين قالوا انا نعقل الخ لا يخفى ان للوجود ذات كالانسان وغيره نسبتين نسبة الوجود ونسبة الماهية لكن ... فانه قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لوجوده كالمادة والصورة ...

... ولوازمها بالتقدم على الماهية والتاخر عنها ... والتاخر ليس بالوجود بل بمعنى المفهوم ... اشارت ... العلامة الى هذا القصد بقوله لا يلزم من اقتضاء كون الحيوان في الانسان وجودها ان لا يمكن تعقل الانسان دون وجوده على ما لا يخفى تطبيقه

[illegible]

كالنسب والروابط والذوات على ما قال والوجود قد يقال على النسب الى الاشياء
كنسبة الشئ الى الزمان والمكان اللتين هما اعتباران عقليان كما يقال الشئ موجود فى
البيت وفى السوق وفى الذهن وفى العين وفى الزمان وفى المكان فلفظة الوجود مع لفظة فى
فى الكل بمعنى واحد ففى هذه الامثلة اضيفت اعتبارات عقلية هى نسبة الشئ الى الامكنة
والازمنة المذكورة بين فى الامثلة ونسبة الزمان والمكان الى الماهيات الخارجية معبرا
عنها بالوجود لكن فى قوله فلفظة الوجود مع لفظة فى فى الكل بمعنى واحد نظر لما تقدم
من ان قولنا كذا موجود فى كذا يدل على معان مختلفة بالاشتراك ولا يجمعها جامع معنوى
لكن المساهلة فى مثال هذه المواضع جائزة اذ المخالفة فيها لا يجدى بطائل فى المقامات
مع انه يمكن ان يفرق بين ما تقدم وهو ما يحل فى غيره وبين المذكور ههنا وهو الموجود
فى الشئ وانه لا يلزم من الاختلاف ثمة الاختلاف ههنا فليتدبر فيه ويطلق اى الوجود
بازاء الروابط كما يقال زيد يوجد كاتبا ففى هذا المثال عبر عن نسبة المحمول الى الماهية ٢٠١
الخارجية اى الموضوع بالوجود اعنى يوجد مكان ما كان يعبر عنه بهو وقد يقال
على الحقيقة والذات كما يقال ذات الشئ وحقيقته ووجود الشئ وعينه اى حقيقته
ونفسه اى ذاته ففى قولنا وجود الشئ يعنى حقيقة الشئ وذاته وقد عبر عن اضافة
الحقيقة والذات اللتين هما من الاعتبارات العقلية الى الهوية الخارجية بالوجود فيوخذ
اى فى جميع مواضع استعمال لفظ الوجود على ما عرفت بالاستقراء اعتبارات عقلية
ويضاف الى الماهيات الخارجية وفى اكثر النسخ الخارجة ثم يعبر عنها بالوجود فالمفهوم
من الوجود على ما هو المعلوم من مواضع استعماله انه اعتبار عقلى صرف يحصل عن
اضافة الاعتبارات العقلية الى الماهيات الخارجة هذا اى اخذ الاعتبارات العقلية

١٩٠ قوله قدس سره والوجود قد يقال على النسبة

الوجود والكون مفهومه
اشمل المفهومات صدقا
وحقيقته اشمل الحقائق تحققا
ما ينسب الى شئ حتى الاعدام
والملكات والاضافات لكن لبعضها بالاصالة و
لبعضها بالتبعية وفى بعضها اقوى واشد منه فى

[illegible]

القوة والضعف والكمال والنقص والتقدم و
التاخر وايها جنس والغنى قال الشيخ الرئيس
ان الوجود فى ذوات الماهيات
لا يختلف بالنوع بل ان كان
اختلاف فبالتاكد
والضعف
وانما يختلف ماهيات الاشياء التى تنال الوجود بالنوع
وما فيها من الوجود غير مختلف فان الانسان
يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته
لا لوجوده فتبصر

واضافتها الى الهيئة الخارجية بلفظ الوجود بل ما دلّ عليه وهو ان الوجود اعتبار عقلي

كما ذكرنا ما فهم منه اي من الوجود الناس وعلى ما يوجبه البرهان انه امر عقلي كلي لا هوية

له في الاعيان والتحقيق ان الصفات تنقسم الى ما لها وجود في الذهن والعين كالبياض

والى ما ليس لها وجود الا في الذهن ووجودها العيني هو انها في الذهن كالنوعية

المحمولة على الانسان والجزئية المحمولة على زيد فان قولنا زيد جزئي في الاعيان

ليس معناه ان الجزئية لها صورة في الاعيان قائمة بزيد وكما انه لا يلزم من كون شيء

جزئيا في الاعيان ان يكون للجزئية ماهية زائدة على شيء في الاعيان فكذلك لا يلزم

من كون الشيء موجودا في الاعيان ان يكون للوجود ماهية زائدة على شيء في الاعيان

فالوجود صفة عقلية يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن

وتارة يحكم حكما مطلقا منسوبا الى الطرفين والوجوب والامكان والامتناع

ونحوها كلها من هذا القبيل واذا كان مآل الوجود الى ما ذكرناه فقد بطل كل ما بنوا

عليه امرهم هذا ان اريد بالوجود ما يفهم منه الناس فان كان وفي نسخة فاذا

كان عند المشائين له معنى آخر اي غير ما فهم منه الناس ودلّ عليه البرهان فهم

ملتزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما يأخذون من انه اظهر الاشياء فلا يجوز

تعريفه بشيء آخر لان الذي هو اظهر الاشياء هو الامر الاعتباري العقلي المفهوم

للكل الذي يستحيل ان يوجد في الخارج فضلا عن ان يكون حقيقة شيء فيه

او جزئها وهم لا يقولون به والذي يقولون به غير مفهوم فلا يصغى اليهم حتى

يبرزوا ما في ضميرهم ويثبتوه ليعرف صحته وفساده واعلم ان الوحدة وهي تعقل العقل

لعدم انقسام الهوية ايضا ليست بمعنى زائد في الاعيان على الشيء والا كانت الوحدة

والامر الانتزاعي لا يكون مؤثرا ومتأثرا

وليس

لاحد ايضا ان

يقول بعض المهيات

علة لبعض لان ذلك وان

سلم في اجزاء القوام بحسب المعنى لكن

في علل الوجود كالفاعل والغاية والشرائط

غير صحيح وكون المهية علة ومعلولا في كثير من المواضع

واحد من الاشياء لان التقدير انها شئ موجود واحد من الموجودات ثابتة للموصوف بها فلها وحدة اذ الواحد ماله وحدة وايضا اى فى الاستدلال على ان للوحدة وحدة يقال واحد واحاد كثيرة كما يقال شئ واشياء كثيرة لدلالته على ان الوحدة والكثرة تعرضان للشئ ولهذا يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة كما يقال شئ واحد واشياء كثيرة ولما كان الواحد ذا وحدة واحدة والاحاد ذوات وحدات كثيرة استعمل الواحد والاحاد بدل الوحدة والوحدات لتلازمهما ثم المهية والوحدة التى لها اذا اخذنا شيئين فهما اثنان احدهما الوحدة والاخر المهية التى هى لها فيكون لكل واحد منهما وحدة فيلزم منه محالات منها انا اذا قلنا هما اثنان يكون للمهية دون الوحدة وحدة ويعود الكلام متسلسلا الى غير النهاية ومنها ان يكون للوحدة وحدة ويعود الكلام فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو ظاهر لا يحتاج الى بسط وتقرير واذا كان حال الوحدة كذا اى من كونها امرا اعتباريا عقليا فقط فالكثرة لا يكون الا عقلية لتركبها من الوحدات ولما كان العدد كثرة مجتمعة من الوحدات وكان الغرض بيان كون الاعداد امورا اعتبارية عبّر عن الكثرة بالعدد وقال فالعدد ايضا امر عقلى فان العدد اذا كان من الاحاد اى الوحدات والوحدة صفة عقلية فيجب ان يكون العدد كذا كما قررنا فالعدد معنى قائم بالنفس به يعرف القليل والكثير والزائد والناقص **وجه اخر** اى فى ان العدد امر اعتبارى عقلى هو ان الاربعة اذا كانت عرضا قائما بالانسان مثلا فاما ان يكون فى كل واحد من الاشخاص الاربعة تامة وليس كذا والا كان كل شخص اربعة او فى كل منها شئ من الاربعة وليس اى ذلك الشئ من الاربعة الذى فى كل واحد الا الوحدة

التي لا وجود لها الا في العقل لمجموع الاربعة ليس له محل غير العقل لتركبها من الوحدا
التي لا وجود لمجموعها الا فيه اذ على هذا التقدير لكل واحدة محل خارجي هو الشخص
الذي قامت به دون مجموعها اذ ليس في كل واحد الاربعة ولا شئ منها فليست على
هذا التقدير ايضا في غير العقل واذا كان العدد مما يعتبره العقل وظاهر ان الا
اذا جمع واحدا في المشرق الى آخر في المغرب فيلاحظ الاثنينية لانه المعتبر والملاحظ
للاثنينية والاربعية وغيرها واذا رأى الانسان جماعة كثيرة سواء كانت من نوع
واحد او لا اخذ منهم ثلثة واربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع
اي مع الاجتماع لانه لو لم يعتبرها وقع اليه النظر اجتماعا لم يكن ما اخذ منهم ثلثة
ولا غيرها وليس اعتبار الذهن للاعداد موقوفا على تعقل امور خارجية واعتبار كثرة
مجتمعة منها بل قد يعتبر العدد في الامور الاعتبارية حتى في نفس الاعداد واليه
الاشارة بقوله وباخذنا ايضا في الاعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوها
وفي بعض النسخ ونحوها واعلم ان الامكان للشئ متقدم على وجوده اي وجود ذلك
الشئ وهو الممكن في العقل لان وجود الممكن معلل بامكانه فيقال انما وجد لامكانه
ولا يقال انما امكن لوجوده وكل ما علل الشئ يجب تأخره عنه فوجود الممكن متأخر
عن امكانه بل امكانه سابق على وجوده كما قلنا واليه الاشارة بقوله فان الممكنات
يكون ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد ثم تصير ممكنة والامكان بمعنى
واحد يقع على المختلفات وما كان كذلك لا يكون نفس شئ من تلك المختلفات بماهيته
والا لما وقع بمعنى واحد على غيره بل يكون امرا معقولا اعم من كل منها شئ هو امكان
عرضي للماهية اذ لو كان ذاتيا لما امكن تعقلها بدونه وبوصفه الماهية وهو ظاهر

ان ما ذ ان اوتها التي عرضت لها الانقسام موجودة فاذنها واحدة
ايضا عرضا من الوحدة وليس معناه ان لها صورة موجودة كصورة افرادها وعدم صحته ثم لو كان للمجموع صورة موجودة غير صور الافراد لكانت لها وحدة اخرى غير وحدات انه حاد لا يعقل المراد سفاد الفضيلة

على ثبوت غيره له لان ثبوت غيره له فرع ثبوته في نفسه والامكان حال الماهية في نفسها بالقياس الا غيرها من حيث هو غيرها اعني الوجود في ظرف التعقيد والتجريد فيكون ثبوته للماهية متقدما على ثبوت الوجود لها ولهذا قيل ان الامكان من الشقا
ان بقية على الوجود بعدة مراتب بعضها ترك اكتسب ناحية خارجية

ولان وصف الشئ بغيره بدلا سيما انه وصفه بالمقوم به او بما هو قائم بنفسه لاستحالة ان ينطبع في غيره اذ لابد في الحلول من ان يكون شايعا فيه ملاقيا للكل بالكل وما كان قائما مستقلا بالابعاد لايتداخل وبغير الابعاد لايشيع في الغير فليس اي الامكان شيئا قائما بنفسه والا امتنع وصف الماهية به وليس بواجب الوجود اذ لو وجب وجوده بذاته لقام بنفسه فما افتقر الى اضافته الى موضوع واذا لم يكن الامكان نفس الماهية ولا واجب الوجود ولا شيئا قائما بنفسه بل بالماهية فلا يزيد على ماهيات الممكنات في الاعيان اي لا يكون امرا ثابتا في الخارج والا فيكون اي الامكان موجودا ممكنا اذن لانحصار الوجود الخارجي في الواجب والممكن فما ليس بواجب يكون ممكنا بالضرورة فامكانه اي امكان الامكان يعقل قبل وجوده اي وجود الامكان فانه ما لم يمكن اولا لا يوجد على ما سبق تقريره فليس امكانه هو اي ليس امكان الامكان نفس وجود الامكان لان امكان الامكان سابق على وجود الامكان والسابق على الشئ لايكون نفس ذلك الشئ لامتناع تقدم الشئ على نفسه ويعود الكلام هكذا الى امكان امكان اي امكان امكان الامكان الى غير النهاية فيفضي الى السلسلة الممتنعة لاجتماع احادها مترتبة فالامكان وهكذا قسيماه امور معقولة تحصل في العقل من استناد المتصورات الى الوجود الخارجي وليست بموجودات في الخارج وان كانت زائدة في العقل على ما يتصف بها وكذا الوجوب اي غير زائد في الاعيان على الماهية الواجبة بل هو امر اعتباري كما ذكرنا فان الوجوب صفة للوجود ولهذا يقال وجود واجب كما يقال وجود ممكن فاذا زاد عليه على ما يقوله الخصم ولم يقم بنفسه لكونه صفة محتاجة في تقررها الى الذات ما اتصف بها فهو ممكن واذا كان الوجوب ممكنا وكل ممكن له وجوب بالغير

قوله قدس سره وكذا الوجوب فان الوجوب صفة للوجود اذ كل من لفظي الامكان والوجوب قد يؤخذ معناه مع انه صفة الماهية وقد يؤخذ مع انه صفة الوجود فاذا اخذ الامكان صفة الماهية يكون معناه لا ضرورة الوجود والعدم ويكون لا محالة اعتبارا عقليا وجوده انما [illegible] باعتبار ارتباطه الى منبع الوجود لها وجوب وغنى ذاتها باعتبار قصورها وذاتها امكان وفقر ومراتب الوجودات متفاوتة شدة وضعفا كالوجودات مع اتحاد المعنى فيكون الوجوب كالوجود امرا عينيا زائدا على الماهيات

تعليقات

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

فقولك انّه ان ... اولو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس النباتية

والامكان بالذات فله وجوب امكان فذهب عدّ دامكاناته ووجوباته حتى يتنهى الى غير النهاية لانّ كلامن الوجوب والامكان ممكن مع انّ لكل ممكن وجوبا وامكانا فيلزم سلسلة غير متناهية مع الترتيب والمعيّة وقد عرفت استحالتها ووجوب الشئ يكون قبله فلايكون هو اى لايكون وجوب الشئ نفس ذات الشئ لانّ السابق على الشئ لايكون نفسه وانّما كان الوجوب قبل اذ يجب ثم يوجد ولا يوجد ثم يجب لما عرفت من انّ الشئ ما لم يجب لم يوجد ثم للوجود وجوب سواء كان من ذاته او من غيره وللوجوب وجود اى عند الخصم فيكون للوجوب وجوب آخر لكونه موجودا ممكنا مع انّه ما لم يجب لا يوجد وهكذا يلزم سلسلة اخرى من تكرار وفي اكثر النسخ من تكرر الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية هي مركبة من وجوبات مترتبة موجودة معا وهي ممتنعة لما سبق وفي بعض النسخ كما سبق واذا عرفت ذلك فاعلم انّ النوع اما بسيط او مركب لانّ النوع اذا كان متحصل الذات في الذهن من ذاتيات متغايرة فيه فان كانت مع ذلك متغايرة في الخارج بان كان جعل كل من الذاتيات في الخارج غير جعل الاخر فيه فهو النوع المركب الخارجي كالنبات الذي شارك الجماد في الجسمية وامتاز عنه بالنمو فان جعله جسما في الاعيان غير جعله ذا نفس نامية فيها اذ لو اتحد الجعلان لامتنع بقاء الجسم مع زوال النفس النامية والتالي باطل بشهادة الحس ولهذا يقال انّ النبات جعل جسما فجعل نباتا وان لم يكن متغايرة في الخارج بل كان جعل كل من الذاتيات هو بعينه جعل الآخر فهو النوع البسيط الخارجي وان كان مركبا ذهنيا من الذاتيات عند المشائين ومن المرضيات عنده لقوله بعد هذا وصورة السواد في العقل كصورته في الخارج اى هو بسيط عقلا وما في الذهن لا

ان يطابق

فعند زوال الصورة عن الجسم يبقى الجسم بما هو مادة ولا يبقى بما هو جنس فليس فيما ذكروه تحكم اصلا كيف والحكماء قائلون ببقاء المادة الاولى عند تبدل الصورة الجسمية بالفصل والوصل مع كون ... الاول جنسا باعتبار

والثانية فصلا فالجوهر بما هو جنس متبدل بتبدل ... اجرى لا اتحاد ... الوجود ... مستبقاة

١٩ع ان يطابق لما في العين الا اذا كان حكما على الامور الخارجية بامور خارجية وليس كل ما يحمل على الشيء يحمل لاجل مطابقته الصورة العينية فان الجزئية يحمل على زيد وكذا الحقيقة من حيث هي حقيقة وليستا بصورتين لذاته ولا بصفة من صفاته بل هما صفتا الذات لا توجدان في غير الذهن وكذا حال الجنس والفصل ومعنى كونهما جزئي حدها ولهذا يحملان على المحدود ولا يحملان على الحد فان الجزء الحقيقي للشيء لا يحمل عليه ذاته كالسواد الذي يشارك البياض في اللونية وامتاز عنه بقابضية البصر فان جعله لونا في الاعيان هو جعله سوادا بعينها اذ لو تخلف الجعلان لامكن بقاء اللون دون السواد وهو باطل فانه اذا لم يوجد هذا السواد لا يوجد هذا اللون وكلما كان هذا اللون فهو هذا السواد فلا يحتمل ان يكون هذا اللون ولا يكون هذا السواد بل كان لونا آخر غير هذا لاستحالة ان ينسلخ عنه فصل السواد ويقترن به فصل آخر ولا يقترن به فصل اصلا بل يبقى مجردا عن الفصل ولهذا لا يقال ان السواد جعل لونا ثم حصل في الخارج فالانواع المركبة تتميز اجناسها عن فصولها في الخارج بمعنى ان وجود ما صدق عليه الجنس كالجسم يغاير وجود ما صدق عليه الفصل وهو النفس النامية بخلاف البسيطة فان وجودات اجناسها لا يغاير وجوداتها ولا لوجودات فصولها وان تغايرت في العقل وتركبت فيه فان التركيب الذهني انما حصل من جهة تكرر التصور في العموم والخصوص لتشابه البياض والسواد في اللونية وتمايزهما بالقابضية والتفريق ولانه يمكن ان يتصور السواد من حيث انه لون فهو عام ومن حيث انه قابض للبصر هو خاص فاذا كرر التصور وقيد العام بالخاص لزم التركيب في الذهن وان كان بسيطا في الخارج فالسواد بكليته محسوس وكذا البياض وليس في ذات احدهما ما يطابق شيئا من الآخر في الحس اصلا بل في العقل والى النوع البسيط الخارجي الاشارة بقوله واعلم ان لونية السواد اي لونية هذا

حكومة وقعت بين اتباع المشائين

١٩٧

اللون الخاص وهو النوع البسيط ليست لونية وشيئاً اخر وهو قابضية البصر
مثلا وفي بعض النسخ ليست شيئاً اخر اي غير السواد في الاعيان فان جعله لونا هو بعينه
جعله سوادا اي وجودهما واحد والا لو كان للونية وجود ولخصوص السواد وجود
اخر جاز لحوق اي خصوصية اتفقت بها اي باللونية اذ ليس احد من الخصوصيات بعينه
كقابضية البصر مثلا شرطا للونية والا لما امكنت اي اللونية مع ما يضادها كتفريق
البصر في البياض المضاد وغيره في الحمرة ونحوها المخالفة هو المراد من قوله لو خالفها
واذا لم يكن واحد من الخصوصيات شرطا لوجود اللون مع ان له وجودا غير وجود
الخصوصيات فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيات بها اي باللونية بان يستبقي اللونية
مع زوال السواد بخصوصية يقرن بها خصوصية كاستبقاء الهيولى مع زوال صورة عنها
كالهوائية والحاق اخرى بها كالمائية والتالي باطل فالمقدم مثله فذاتيات الانواع
البسيطة الخارجية شيء واحد في الخارج ليس له ذاتيات متغايرة في الاعيان وان تغاير
في المفهوم العقلي وتركب ذهنا كما ذكرنا ومما يدل على ان اللونية اعتبار عقلي لا يزيد
في الخارج على انواعها كالسواد والبياض وغيرهما قوله وايضا اللونية ان كان لها
وجود مستقل فهي هيئة اي عرض لان العرض كل موجود حال في غيره شايع فيه
بالكلية فاللونية اذا فرضت موجودة كانت هيئة وتلك الهيئة اما ان يكون وفي
بعض النسخ ان يوجد هيئة في السواد فيوجد السواد قبلها لاحتياج الحال الى المحل
لا بها اي باللونية على ما هو المتفق عليه وح لا يسمى السواد لونا ولا يكون اللون اعم
منه والكل باطل او في محله اي محل السواد فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد اي
لا عرض واحد العقل يحكم بان السواد شيء واحد محسوس لا كثرة فيه وهو عرض ما

قائم بالاجسام فاللون نفس السواد في الاعيان وزائد عليه في الاذهان والاضافات
ايضا اعتبارات عقلية اي لا وجود لها في الاعيان فان الاخوة ان كانت مثلا هيئة
في شخص اي عرضا موجودا في شخص كزيد مثلا فلها اضافة الى شخص آخر كعمرو مثلا
اذ الاخوة لكونها من مقولة الاضافة انما تكون بين شخصين واكثر واضافة الى محلها
وهو شخص زيد لما ذكرنا من كونها انما تتحقق بين شخصين فهناك الاضافتين غير الاولى
لتغاير المتضايفين واستلزامها تغاير الاضافتين فهما غير ذاتها بالضرورة اذ ذاتها
اي ذات الاضافة الاصلية اذا فرضت ذاتا واحدة واضافتاها الى شخصين متغايرتان
فكيف يكونان هي اي كيف يكون الاضافتان نفس الاضافة الاصلية فتعين ان يكون
كل واحدة من الاضافتين موجودا آخر غير الاضافة الاصلية ثم الاضافة التي لها الى
المحل يعود هذا الكلام وهو انها موجود من الموجودات مغاير للاضافة السابقة اليها
ويتسلسل اي الاضافات على الوجه الممتنع لكونها مترتبة مجتمعة معا وهو محال لزم
كون الاضافة موجودة في الخارج فاذن هذه اي الاضافات وغيرها مما تقدم كاللونية
والوجوب والامكان والوحدة والكثرة والوجود ونحوها كلها ملاحظات عقلية
١٠ والعدميات اي الاعدام المقابلة للملكات ولهذا مثل بقوله كالسكون ليعرف مراده
من العدميات ايضا امر عقلي اذ ليست عدما محضا لتقيدها واضافتها الى الملكات
ولا لها صورة في الاعيان فان السكون اذا كان عبارة عن انتفاء الحركة فيما يتصور فيه
وفي بعض النسخ فيه الحركة اي فيما يمكن الحركة فيه والانتفاء ليس بامر محقق في الاعيان ولكنه
في الذهن معقول والامكان اي الماخوذ في تعريف الامر العدمي ايضا عقلي فلزم
ان يكون الاعدام المقابلة اي للملكات كلها امورا عقلية لتحصلها من امور كلية

واستحالة حصول موجود خارجي من اعتبارات ذهنية واعلم ان الجوهرية ايضا
ليست في الاعيان امرا زائدا على الجسمية ولا على المجردات العقلية ايضا بل جعل
الشئ جسما بعينه هو جعله جوهرا وكذا جعله عقلا او نفسا هو بعينه جعله جوهرا
اذ الجوهرية عندنا ليست الا كمال ماهية الشئ على وجه يستغني في قوامه عن
المحل والمشاؤون عرفوه اي الجوهر بانه الموجود لا في موضوع فنفي الموضوع
سلبي لا صورة له في الخارج والموجودية عرضية لانها امر اعتباري عرضي
فاذا قال الذاب عنهم اي الدافع عنهم من الذب وهو الدفع ومنه سمي الذباب ذبابا لانه
كلما ذب اب اي كلما دفع رجع ان الجوهرية امر آخر موجود يعني وراء هذا التعريف لانه
ليس بحد تام ولا رسم كذلك بل هو رسم ناقص فاذا قيل له فاشرح لنا ذلك الامر الاخر
يصعب عليه شرحه واثباته على المنازع وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام فان
من عادتهم ان يجعلوا الحقائق المعلومة لكثرة ما لزمهم من الاقوال مجهولة كما فعلوا بالجوهر
واعتبر بجوهره ثم اذا كانت اي الجوهرية امرا آخر موجودا في الجسم فلها وجود لا في موضوع
فيكون اي الجوهرية موصوفة بالجوهرية فيعود الكلام الى جوهرية الجوهرية
من كونها جوهرية اخرى زائدة عليها فيتسلسل اي الجوهرية مترتبة موجودة معا
الى غير النهاية وهو محال فالجوهرية ليست بزائدة في الاعيان فاذن الصفات اي التي
يوصف بها الموصوفات كلها ينقسم الى قسمين صفة عينية ولها صورة في العقل
كالسواد والبياض والحركة وصفة وجودها في العين ليس الا نفس وجودها في
الذهن وليس لها في غير الذهن وجود فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها
في الاعيان مثل الامكان والجوهرية واللونية والوجود وغيرها مما ذكرنا اي من

الوحدة والعدد المجتمع من الوحدات واعدام الملكات واذا كان للشئ وجود فى خارج
الذهن فينبغى ان يكون ما فى الذهن منه اى من ذلك الموجود الخارجى يطابقه
ليصح انه فيه واما الذى فى الذهن فحسب فليس له فى خارج الذهن وجود حتى
يطابقه الذهن والمحمولات من حيث انها محمولات ذهنية لانها كلية والكلى
لا يوجد فى الخارج لما عرفت ان كل موجود فيه له وحدة متشخصة وهوية ممتنعة
منع الشركة فيها واذا كانت المحمولات امورا ذهنية فلا يلزم من حملها على الموضوعات
وجودها فيها ومطابقتها اياها لما عرفت ايضا انه ليس كل ما يحمل على الشئ يحمل الا حمل
مطابقة الصورة العينية والسواد عينى لان له صورة فى خارج الذهن والاسودية
اعتبار عقلى لانها لما كانت عبارة عن شئ ما قام به السواد لم يدخل فيه اى فى ذلك
الشئ الجسمية والجوهرية بل لو كان السواد يقوم وفى اكثر النسخ تقوم بغير الجسم
لقيل عليه انه اسود فاذا كان شئ ما له مدخل فى الاسودية وهو امر اعتبارى عقلى
وكل ما يكون لامر عقلى مدخل فى مفهومه كان كذلك فلا يكون اى الاسودية
الا امرا عقليا فحسب وان كان السواد له وجود فى الاعيان واما الصفات العقلية
وهى التى لا وجود لها الا فى الذهن كالامكان مثلا اذا اشتق منها وصارت
محمولة كقولنا كل جسم وفى بعض النسخ كقولنا جسم هو ممكن فالممكنية والامكان
كلاهما عقليان فحسب اى ليس شئ منهما بخارجى بخلاف الاسودية فانها وان
كانت محمولا عقليا والسواد وهو المشتق منه عينى والسواد وحده لا يحمل على
الجوهر فلا يقال الجوهر سواد بل انما يحمل باشتقاق او اضافة نحو اسود او ذو
سواد ولو صح حمل السواد وحده على الجوهر لما صح ان الجوهر ليس بعرض لحمله عليه

حكومة في نزاع بين اتباع المشائين

[illegible]

201 من باب الملاحظة على قواعد العربية او من
باب الاضطرار

في تعريفات بعض

الامور وهي امور لها

زيادة على المحدودات كما في الف

المنقولة عن الحكمة المشرقية للشيخ الرئيس

في شرح هذا الموضع حيث قال ان الاعراض التي

عبر عنها بالمقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها

[illegible]

الانسان وحد الكلي والنوع عليه وأما قوله والصدق

والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في

الخارج كما اذا حمل الاسود على الزنجي

لوجود السواد فيه الى آخره

فنظر فيه فان وجود

السواد اذا

كان مباينا عنده نفيا للمحصل لوجود الاسود فكيف

يحكم بانه يلزم من ثبوت شيء ثبوت الاسود له والمطابقة

كيف يتحقق بين امرين متغايرين في الماهية والوجود

جميعا كما قرره تلخيصا

[illegible]

حمل هو هو لا لما صح ان المحمولات كلها ذهنية لكونه محمولا عينيا فلهذا نعود بنا

على ما قيل اذ لو صح امتنع حمل السواد مط واذا قلنا ح هو ممتنع في الاعيان ليس معناه

ان الامتناع حاصل في الاعيان وفي اكثر النسخ ليس له امتناعا حاصلا في الاعيان

بل هو امر عقلي ضم الى ما في الذهن تارة والى ما في العين اخرى فنقول ممتنع في الذهن

او في العين وكذا نحوه اي وكذا نحو الامتناع والامكان من الصفات العقلية التي

التي اشتق منها كالموجود والمظلم والساكن وامثالها حكمه حكم الممتنع والممكن في كون

المشتق والمشتق منه عقليين بخلاف الاسود فان المشتق وان كان عقليا لكن

المشتق منه خارجي والصدق والكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج

كما اذا حمل الاسود على الزنجي لوجود السواد فيه وعدم مطابقته كما اذا حمل على

الرومي لوجود البياض فيه وفي القسم الاول ليس الصدق بمطابقة ما في الذهن

منه لما في الخارج اذ لا وجود له في الخارج حتى يطابقه الذهني بل الصدق فيه

الحاقه بما يصلح له بخصوصه كالحاق السكون بالجسم مثلا وحمل الساكن عليه لان السكون

عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والجسم كذلك فيصدق حمل الساكن عليه والكذب

الحاقه بغير الجسم كحمل الساكن على النفس مثلا فانه يكذب اذ ليس من شانها ان يتحرك

فليس الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها في جميع المواضع على ما هو المشهور فانه

لا يتم الا في الاعتبارات العقلية فاعرفه فانه ينحل كثير من الشبه الواقعة في كلام المتاخرين

بل المتقدمين وفي مثل هذه الاشياء وهي الاعتبارات العقلية الغلط ينشا من

اخذ الامور الذهنية واقعة مستقلة في الاعيان ولغفلة المتاخرين عن هذه الدقيقة

كثر هذا النوع من الغلط في كلامهم فاعرفه لتفطن بمحل مغالطهم ولئلا تقع في بوادي غوايتهم

واذا

واذا علمت ان مثل هذه الاشيا المذكورة من قبل كالامكان واللونية والجوهرية محمولات عقلية فلا يكون اجزاء المهيات العينية يعني الحقائق الخارجية لاستحالة ان يكون الذهني المحض الذي لا وجود له في الاعيان جزءًا لما هو في الاعيان وليس اذا كان الشئ محمولا ذهنيا كالجنسية المحمولة على الشئ مثلا كالحيوان كان لنا ان نلحقه في العقل باية مهية اتفقت كالانسان مثلا ويصدقه ثم يكذب ولا يصدق الا الحق بما يصلح له بخصوصه كالجنسية على الحيوان والنوعية على الانسان فانهما صادقتان دون العكس فانهما كاذبان والغرض تمهيد قاعدة الصدق والكذب في الامور الاعتبارية وان مفهومهما فيها غير مفهومهما في غيرها على ما حققنا واليه الاشارة بقوله بل اي بل يصدق اذا الحقنا الجنسية لما يصلح له بخصوصه او بل لنا ان نلحقها في العقل لما يصلح له بخصوصه فيصدق وكذا الوجود وسائر الاعتبارات اي حكمها ما ذكرناه في انها ليست اجزاء للماهيات الخارجية وان كذبها وصدقها بالحاقها بما يصلح له او بغيره لا بمطابقتها للخارج وعدمها كما هو المشهور فانه غلط نشاء منه شبه كثيرة يعرف ذلك من طالع كتب المتاخرين لوقوع تلك الشبه فيها كثيرا

فصل

قال اتباع المشائين العرضية خارجة عن حقيقة الاعراض وهو صحيح فان العرضية ايضا من الصفات العقلية بالبرهان الدال على ان لونية السواد ليست لونية وشيئا اخر في الاعيان وذلك بان نبدل العرضية باللونية ونقول ان عرضية السواد ليست عرضية وشيئا اخر الى اخره وعلل بعضهم اي بعض المشائين خروج العرضية عن حقيقة الاعراض بان الانسان قد يعقل شيئا ويشك في عرضيته فلو دخلت فيها لما امكن ذلك لاستحالة تعقل الكل بدون تعقل الجزء ولم يحكموا في الجوهرية هكذا وهو انه خارج عن حقيقة

ايضا مع اختلافها لها كونها آخر من الوجود
بالذات
وكذا الاعراض النسبية
مع اختلاف معانيها لها كانها
آخر من الوجود اضعف من الكل خفي
زعم بعض ان سواد وجودا نها ليست الا
في العقل فليس للاعراض كلها ماهية مشتركة بين

المغايرة بين ذات العرض وعرضيته التي هي وجوده
كيف والمصنف وكثير منهم ذهبوا الى ان ماهية
الاعراض الموضوعات لها كسب المبتنه
وهذا مسلك متين في اثبات
عرضية كل مفهوم
عرضي وكذا

في اثبات ان وجود الاشيا مغايرة لماهياتها
وكون مفهوم العرض عرضيا للاعراض ليس معناه
مع ما وقع التنبيه عليه انه من عوارض الوجود لها
وكمفهوم الاسود والابيض للجسم وكمفهوم الكاتب
للحيوان بل هو من عوارض ماهياتها عند العقل

الجواهر

الجواهر مع جريان هذا الدليل بعينه فيه لامكان تعقّل الشئ مع الشكّ في جوهريّته فان قيل لا نسلّم امكان تعقّل الشئ مع الشكّ في جوهريّته فانّ هذا انّما يمكن في الاعراض لا في الجوهر قيل اذا سلّمتم انّ الانسان قد يعقل شيئا ويشكّ في عرضيّته ومن شكّ في عرضيّة شئ يكون قد شكّ في جوهريّته فقد سلّمتم انّ الانسان قد يعقل شيئا مع الشكّ في جوهريّته واليه الاشارة بقوله ولم يتفكّروا بانّ الانسان اذا شكّ في عرضيّة شئ يكون قد شكّ في جوهريّته وكون السواد كيفيّة ايضا عرضي له وهو اعتبار عقلي لما سبق من انّ لونيّة السواد ليست كيفيّة وشيئا آخر الى آخر البرهان وما يقال اي في بيان انّ اللون ذاتي للسواد وهو انّه نعقل اللون ثمّ نعقل السواد نحكم بل القائل ان يقول نعقل اوّلا انّ هذا سواد ثمّ نحكم عليه انّه لون وانّه كيفيّة ونحن لا نحتاج اي في بيان خروج العرضيّة عن حقيقة الاعراض الى هذا وهو انّ الانسان قد يعقل شيئا ويشكّ في عرضيّته انّما هو قول جدلي فانّ اجراءهم ايّاه في الاعراض دون الجواهر مع جريانه فيها جدل محض وعمدة الكلام فيه اي في خروج العرضيّة عن الاعراض ما سبق اي من البرهان كما اشرنا اليه

حكومة اخرى

وهي انّ المشّائين اوجبوا ان لا يعرف شئ من الاشياء فانّ ذلك انّما يلزم من قواعدهم ولذلك قال اوجبوا اذ الجوهر اي الجسمانيّة لها فصول مجهولة اي عندهم والجوهريّة عرّفوها بامر سلبي لا يدلّ على حقيقة ما عرّف به والنفس والمفارقات اي الجواهر العقليّة لها فصول مجهولة عندهم لا يمكن الاطّلاع عليها مهما كما في المناهج واما الناطقيّة ونحوها ممّا يقال لها انّها فصول فليست بفصول بل هي لوازم الفصول المجهولة والعرض كالسواد مثلا عرّفوه بانّه لون يجمع البصر

[illegible]

المحدود لا بدّ وان ينتهي الى بسائط لا جنس لها ولا فصل فيكون تصوّرها امّا من جهة آثارها او بانفسها من غير واسطة تعليقات

فجميع

فجمع البصر عرضي اي للسواد غير داخل في حقيقته لما عرفت من ان السواد

ليس لونيته وشيئا آخر هو جمع البصر والكونية عرفت حالها من انها امر اعتباري

لا وجود لها في الاعيان والاجسام والاعراض غير متصورة اصلا لكون فصولها

كذلك وكان الوجود اظهر الاشياء لهم وقد عرفت حالها من كونه امرا اعتباريا

لا هوية له في الاعيان هذا ان فرض تصور الماهيات بالذاتيات كما في التعريفات

الحدية ثم ان فرض التصور باللوازم اي العرضية كما في التعريفات الرسمية

فللوازم ايضا خصوصيات يعود مثل هذا الكلام اليها وهو غير جائز اذ يلزم منه

ان لا يعرف في الوجود شيء ما لاستلزام عود الكلام الى الخصوصيات التسلسل والدور

واستلزام كل منهما ان لا يعرف في الوجود شيء ما والعقول السليمة تاباه والوجود يشهد بخلافه

والحق ان السواد شيء واحد بسيط وقد عقل وليس له جزء آخر مجهول ولا يمكن تعريفه

لمن لا يشاهده كما هو اذ لا اجزاء بسيطة له يعرف بها والتعريف باللوازم غير مفيد

كما عرفت ومن شاهده استغنى عن التعريف لان تصوره ضروري مدرك بحس البصر

وصورته في العقل كصورته في الحس اي هو بسيط ذهني ايضا كما انه بسيط خارجي

وليس مركبا ذهنيا اي من الذهنيات ليمكن تعريفه بالاجزاء الذهنية فالسواد وكذا ايضا

بل الالوان والاصوات والاشكال والطعوم والروائح وسائر المحسوسات البسيطة

واليه الاشارة بقوله فمثل هذه الاشياء معرفتها ضرورية لا يمكن ان يعرف بشيء اصلا

فلذلك قال لا تعريف لها والذي يمكن تعريفها هي الحقائق المركبة من الحقائق

البسيطة فان من تصور البسائط متفرقة فلا بد وان يعرف المجموع بالاجتماع في

موضع ما فمعرفة البسائط بذواتها ومعرفة المركبات بذاتياتها كمعرفة الابيض بانه جسم كشف

قوله ره وكان الوجود اظهر الاشياء لهم اه ولنا ايضا بحمد الله تعالى

فان ما سوى حقيقة الوجود انما هي

مفهومات

كلية لا يكون شيء

منها ظاهرا بذاته مظهرا لغيره

حتى ان مفهوم الظهور ايضا امر كلي

لا يمكن ان يكون مشهودا لاحد بذاته وكل

ما هو حاضر بذاته مشهود بنفسه لا يكون غير الوجود و

لكون وجود كل شيء هو حقيقته وتشخصه وظهوره

وهو موجود بنفسه وحقيقته بنفسه متشخص بذاته

ظاهر بذاته فهو ذات محض الفعلية والظهور والتشخص

كما مرت الاشارة اليه تعليقا

قوله قدس سره وصورته في العقل كصورته في الحس بعينه

ما لا يخفى فان صورته في

الحس نفس وجوده له مخلوطا بعوارض مشخصة

مادية من الكم والوضع والاين والمتى وغير ذلك

وصورته في العقل مجردة عن الخصوصيات كلها

وعن انحاء الوجودات باجمعها حتى عن

وجوده في العقل الذي هو معقوليته

اذ للعقل ان يلاحظ ماهية السواد مجردة عن كونها معقولة وكلية ايضا وان صدق

عليها ... [illegible]

ملوّن بالبياض وهى معرفة ذاتيّة بخلاف المعرفة العرضيّة وهى التى يكون بالاحوال والافعال والصّفات كمعرفة الانسان بصورته ولونه وشكله اوكتابته وصنعته ومعرفة الجسم بسواده وبياضه وطعمه ورائحته وغير ذلك وهو المراد من قوله بل قد يعرف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة لكن تصوّر الحقائق البسيطة متفرقة فيعرف المجموع بالاجتماع فى موضع ما واعلم انّ المقولات التى جرّدوها وفى بعض النسخ جرّدوها وفى بعضها جزّوها اى قسّموها الى العشرة وهى الجوهر والكمّ والكيف والاين ومتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل كلّها اعتبارات عقليّة من حيث مقوليّتها ومحموليّتها لما عرفت من قبل انّ المحمولات الكليّة كلّها اعتبارات عقليّة والمقولات محمولات كلّية فيكون اعتبارات عقليّة وبعضها اى بعض المقولات المشتق منه اى البسيط الذى منه اخذ المحمول بخصوصها ايضا صفة عقليّة كالمضاف فانّ الاب والاخ مع انّهما اعتباران عقليّان لكونهما محمولين كليّين فالابوّة والاخوّة اللتان اشتقّا منهما ايضا عقليّتان بخلاف الاسود فانّه وان كان محمولا ذهنيّا واعتبارا عقليّا لكن السّواد عينى على ماتقدّم والاعداد اى وكالاعداد بخصوصها كما سبق من انّ البسيط الذى اخذت الاعداد منه وهو الوحدة اعتبار عقلى وكلّ اى وككلّ ما يدخل فيه الاضافة ايضا اى من المقولات وهى الاين ومتى والملك والوضع فانّها ايضا صفة عقليّة لانّ الاضافة تعمّها وهى كذلك ومنها اى ومن المقولات ما يكون فى نفسه صفة عينيّة امّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقلى كالرائحة مثلا والسّواد فانّ كونها كيفيّة امر عقلى معناه انّه هيئة ثابتة كذا وكذا وان كانا

فى

قوله
وبعضها ايضا
فيه الاضافة ايضا
زعم المصنّف ان الموات
السبع غير الكم والكيف داخل
فيها الاضافة وبعضها دخلت فيه الاضافة
غير موجود فى الخارج فهى غير موجودة بزعمه ايضا

وقع الاشتباه كثيرا بين الشئ ولازمه الذى
هو علامته وعنوانه تعليقات
ذاته وكذا فى تعريف المقولتين الكيفيات
بانّها فعليّة او انفعاليّة فاذا
لم يكن التعبير المذكور
فى تعريف
الجوهر والاضافة

عه ٣٠ فى نفسها صفتين محققتين فى الاعيان ولو كان كون الشىء عرضا او كيفية ونحوها
ككونه اضافة وغيرها موجودا اخر لعاد الكلام الى ذلك الموجود فى انه موجود اخر
متسلسلا على ما سبق من الوجه المانع لكونه سلسلة مترتبة الى غير النهاية موجودة
معا وقد بانت استحالته حكاية مرة اخرى فى فصل خصومة بين المشائين
الذاهبين الى ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وبين الاقدمين الصائرين
الى ان الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلثة لا غير قال المشاؤن الجسم
ويعنون به الطبيعى البسيط المتصل بذاته فى نفس الامر كما هو عند الحس مثل الماء
مثلا لبطلان تركبه من الاجزاء التى لا تتجزى يقبل الاتصال والانفصال والاتصال
لا يقبل الانفصال لان الانفصال ان اخذ ضدا للاتصال بان يكون وجوديا ويعنى به حدوث
الاثنين فالشىء لا يقبل ضده ولا يجامعه وان اخذ عدما مقابلا للملكة احتيج
الى محل وعلى التقديرين يكون قابل الانفصال محل الاتصال لا نفسه اذ الشىء
لا يكون محلا لضده ولا لعدمه نفسه بل القابل هو المحل كما ان قابل احد الضدين
هو محل الضد الاخر لا هو وقابل العدم كالعمى هو محل الملكة لا هى كالبصر وكما ان
الاتصال لا يقبل الانفصال كذلك لا يقبل الاتصال لان الشىء لا يقبل نفسه
اذ القابل غير المقبول بالبديهة على ما يشهد به الفطرة السليمة واذ لا يقبلهما الاتصال
ويقبلهما الجسم مع ان القابل للشىء بالحقيقة يجب ان يبقى مع حصول المقبول والجسم
لا يبقى مع قبول الانفصال لانعدام هويته الاتصالية التى لا يعقل دونها
فينبغى ان يوجد فى الجسم قابل لهما وهو الهيولى وهى ثابتة للجسم وان لم ينفصل
بالفعل لان ثبوتها ليس بواسطة الانفصال نفسه فقط بل بواسطة القوة عليه

ولهذا

ولهذا كانت الهيولى ثابتة حال الانفصال وقبله وبعده وليس لها في ذاتها اتصال
ولا انفصال ولا وحدة ولا تعدد والا لم يكن موضوعة وقابلة لهذه الاشياء واذا
كان كل ما هو جسم اما متصل او منفصل واما واحد او متعدد فلا شئ مما هو قابل
للجميع بجسم بل القابل هو الهيولى والاتصال المقبول هو الصورة الجسمية واذا رجع
كل عاقل الى نفسه علم ان الهوية الاتصالية شئ مع متصل وليست شيئا قائما
بذاته ولا يعقل ماهية الجسم دونها فهي من مقوماته وكل ما له جزء فلا بد له من
جزء اخر فللمتصل جزء اخر فالمتصل جزء اخر غير الاتصال هو القابل للاتصال
والانفصال فهو مركب منه ومن قابله المسمى بالهيولى فالجسم مركب من الهيولى
والصورة الجوهريتين وهو المطلوب وقالوا المقدار غير داخل في حقيقة الاجسام
لاشتراكها في الجسمية وافتراقها في المقادير اي المختلفة بالعظم والصغر وما به
الاشتراك مغاير لما به الامتياز فالمقدار عرض زائد على الحقيقة الجسمية ولان جسما
واحدا كالماء مثلا يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف اي الحقيقيين والاول هو ان يزيد
مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه مادة من خارج والثاني هو ان ينقص مقداره
من غير انفصال الشئ منه واذا كان كذلك كانت المادة الواحدة قابلة للمقادير
المختلفة وباقية في الاحوال غير مفتقرة الى ما يحلها عنها فكانت المقادير اعراضا حالة
في المادة الموضوعة لها ويرد عليهم اما على قولهم ان الاتصال لا يقبل الانفصال
بان نقول ان الاتصال يقال فيما بين جسمين فيحكم بان احدهما اتصل بالاخر وهو
الذي يقابله الانفصال وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد
ليس يقابله الانفصال اصلا لان الاتصال الذي يقابله الانفصال لا يعقل الا بين شيئين

ولا كذلك

٢٠٧ قوله ويرد عليهم ان الاتصال يقال فيما بين جسمين
اه لفظ الاتصال
يدل بالاشتراك على
معنيين حقيقي واضافي اما الاول
فهو ايضا المعنيين احدهما كون الشئ في
مرتبة ذاته صالحا لقبول الابعاد وانقسام من
[illegible]
جسم آخر كاتصال الاعضاء بعضها ببعض و
المعنى الاول منهما من عوارض الكم المتصل بين
لوازمه تعليقه قوله والامتداد ليس يقابله
الانفصال اصلا اه الامتداد وان
لم يكن مقابلا للانفصال
تقابلا بالذات لكن
لا ينفك
عما يقابله بالذات لما عرفت ان الاتصال
الاضافي بالمعنى الاول من لوازم الامتداد والاتصال
بالمعنى الحقيقي فزوال الاتصال الاضافي مستلزم
لزوال الاتصال الحقيقي وسيأتيك زيادة
ايضاح تعليقات

ولا كذلك الامتداد واذا كان كذلك فان عنى بالاتصال الامتداد على اصطلاح
ثان لم يمتنع ان يكون هو القابل للانفصال لكونه غير مقابل له ولا يتم البرهان واما على
قولهم ان المقدار غير داخل في حقيقة الجسم فبان نقول فاقول لك فيمن يدعى
ان الجسم مجرد المقدار الذى يقبل الامتدادات الثلثة لا غير وقول القائل انها
اى الامتدادات الثلثة اعراض لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلا
اى مع بقاء الحقيقة الشمعية والزائل غير الباقى فى الامتدادات خارجة عن حقيقة
الجسم فهى اعراض زائدة عليها وكذا المقدار الذى يقبل الامتدادات فلا يكون الجسم
مجرد المقدار انه جوهر وهذا عرض فانه ليس الا دعوى اى مجردة عن البرهان
ويحقق ذلك بان الشمعة مثلا اذا تبدل عليها الطول والعرض والعمق ففيها امر ثابت
وامر متغير فالثابت هو الذى لا يزداد ولا ينقص عند تبدل اشكالها فانه ينقص
من العرض ازاء ما يزداد فى الطول وبالعكس فليس فى المجموع زيادة ولا نقصان ولا تغير
فى القدر والمتغير هو ذهاب ما القادير فى الجهات لان الطول قد يزيد وينقص
عما كان وكذا العرض والعمق بخلاف المقدار الذى هو نفس الشمعة فانه لا يتغير ابدا
عن ذلك القدر بتغير اشكالها واذا كان كذلك فهل القائل ان جعل هذا المقدار
اى المتغير الذى هو احاد المقادير ذاهبا فى بعض الجهات عرضا فهو مسلم لانه عرض
فى مقدار الجوهر الذى هو نفس الجسم لكن لا يلزم منه كون الجوهرى كذلك وفى
اكثر النسخ عرض بالرفع وفيه نظر والى ما ذكرنا اشار بقوله فلا يلزم منه ان المقدار
وهو الثابت القائم بذاته الذى لا يتغير عرض للجسم اى خارج عن حقيقته او عرض
اى غير قائم بذاته بل بغيره وانما لم يقتصر على احدهما لان مطلوبه هوان المقدار

قوله قدس سره فاقول لك فيمن يدعى ٢٠٨
ان الجسم مجرد
المقدار انه لو كان الجسم
مجرد المقدار الجوهرى لكان
تفريقه الى جسمين اعداما له بالكلية
واحداثا لجوهرين آخرين من غير مادة اذ لا شبهة
لاحد فى ان المقدار الكبير غير المقدار الصغير
[illegible]
عمقية فاذا تبدل شكله لم يبق هو فى ذاته بالحقيقة
التى كان اولا نعم يبقى له معنى كونه بحيث يصح
بكذا وكذا وهذا معنى كلى يصدق على
اجسام مختلفة العدد
متفاوتة الهيئات
والنهايات متقلبات

الجسم

٢٠٩ قوله صحيح اذا عني به الاتصال بين الجسمين
اي اذا كانت حقيقة
الجسم عبارة عن مجرد جوهر اتصالي مقداري كما هو عند المصنف
ولا شبهة لاحد في ان مقدار الكل غير مقدار الجزء ومقدار الذراع مثلا غير مقدار نصف الذراع

نفس الجسم يحصل بها وهو ان لا يكون المقدار عرضا ولا خارجا عن حقيقة الجسم
لا باحدها واستدل على انه ثابت لازم غير متغير ولا منفك بقوله فان ما يزداد في
الطول عند المد ينقص من عرضه وكذا ما ينبسط في العرض ينقص من طوله فيتصل
في البعض اجزاء كانت متفرقة ويفترق بعض ما كانت متصلة فذهابا اي ذهاب
المقدار الذي هو الجسم في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له اي عرض لازم
ثابت غير متبدل بتبدل الاشكال واحاد الذهاب في الجهات عرضية متبدل والجسم
ان اراد انه زائد عليه
ليس الا نفس المقدار اي الثابت في الاحوال كلها على معنى انه لا يزيد على ما كان
ولا ينقص منه عند تبدل الاشكال بل الذي يزيد وينقص هو بعض امتداداته كما قال و
الامتدادات الثلثة اي المتبدلة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات ولا يصح الاستدلال
الامتداد
على عرضية المقدار بالتبدل التبدل الجوهري ايضا فان تبدله الى جهة من الجهات ممتنع فان
الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي اذا بقي بحاله ولم يتبدل في قطر في حال صغره كما كان
في حال كبره يلزم ان يكون للقطر الصغير امتداد اخر اكبر منه يفضل عليه مع قيامه به وهو ممتنع
فكذلك
واذا كان هذا النوع من التبدل لا ينافي جوهرية الامتداد الجوهري و لا يستلزم عرضيته
تبدل المقدار الجوهري الذي هو حقيقة الجسم هذا ان سلم ان ذلك المقدار يتبدل وليس
كذلك لما علمت من ثباته وعدم تغيره بزيادة ونقصان وانما التغير مقدار جوانب الجسمية
لا مقداره نفسها الذي هو نفسها فاعرفه هكذا فانه دقيق نفيس والحق ان المقدار الجوهري
لا يتبدل بمعنى انه لا يزيد مقدار مجموعه ولا ينقص بتبدل الاشكال لا بمعنى انه لا يتبدل
في بعض اقطاره بل يتبدل كالامتداد الجوهري بعين ما ذكرنا فيه وقولهم الاتصال لا
يقبل الانفصال صحيح اذا عني به الاتصال بين الجسمين فانه لا يقبل الانفصال من حيث

وهو القطع واما عارض فهذا العارض انما من باب النسب والاضافات والنسبة الموجودة لا يكون الا بين شيئين متغايرين في الوجود فاذا كان كل تقسيم يوجب زوال النسبة وحدوث اخرى والجسم يحتمل انقسامات غير متناهية بالقوة فيلزم

هما متصلان وان عنى بالاتصال المقدار فيمنع ان المقدار لا يقبل الانفصال فان
المقادير باسرها عند عدم المانع يتصل تارة وينفصل اخرى فهي القابلة للامرين
واستعمال الاتصال بازاء المقدار يوجب الغلط لانه اشتراك فيوهم ان المراد منه
الاتصال الذي يبطله الانفصال وليس كذلك لما عرفت وقول القائل ان
الاجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون اي المقدار خارجا
عنه كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار
الخاص واذا كان كذلك فان اراد بالجسمية الجسمية الخاصة فلا نسلم اشتراك الاجسام
فيها وان اراد الماهية المطلقة المشتركة بين الكل فنسلم اشتراك الاجسام فيها ولكن
لا نسلم اختلافها في المقدار الذي بازائها لاشتراكها في مطلق المقدار واختلافها
بالمقدار الخاص الذي هو بازاء الجسم الخاص ع ما هو الا لمن يقول المقادير الخاصة
في الصغر والكبر مختلف وتشاركت في انها مقدار فافتراقها بالصغر والكبر ليس الا
بشئ غير المقدار حتى يزيد المقدار الصغير على المقدار الكبير بشئ غير المقدار لاشتراكهما
في المقدار وهو فاسد فان المقدار اذا زاد على المقدار لا يجوز ان يقال زاد بغير
المقدار اذ لا تفاوت في المقادير الا بالمقدار فالتفاوت بنفس المقدارية وان
احدهما اتم والاخر انقص وهذا اي هذا التفاوت كالتفاوت بين النور الاشد
والاضعف والحر الاشد والاضعف ولا اعني بالنور الاشد والحر الاشد
الاشدية في القدرة والمانعية وغير ذلك اي ما يقال في معنى الاشدية كالصلابة
ونحوها وليس شدة النور وضعفه لمخالطة اجزاء الظلمة اذ الظلمة عدمية فلا يكون
لها اجزاء ولا اجزاء لها لا لمخالطة اجزاء متماثلة فان كلا منا فيما يحس من النور ما

بنفكس

ينعكس على الملس كالمرآة من نيّر بل اي بل شدة النور تمامية وكمال له اي للنور في الماهية
والمراد من تمامية الشيء حصول ما يمكن له من الزيادة ومن كماليته حصول ما يمكن له
من الفضائل ففي الطول ايضا هكذا اي هكذا يكون الحال فان هذا الطول اذا كان
اعظم من ذلك الطول فانه اتم في طوليته ومقداريته والزيادة ايضا طول وكذا
مقدار ايضا لا انها غير طول وغير مقدار فان زيادة الطول على الطول بنفس
الطول فان لم تسم هذا اي العظم في الطول شدة في الطول بسبب ان ههنا
اي في الطويل بل في المقدار يمكن الاشارة الى قدر ما به المماثلة والزائد اي الى قدر
الزائد بخلاف الاتم بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين وهما الاتم بياضا
والانقص بياضا فان التفاوت بينهما وهو زيادة بياض الاتم على بياض الانقص
لا ينحصر ولا يتعين في ذاته بخلاف الاتم طولا مع الانقص لانحصار التفاوت بينهما
وتعينه في الاتم كالاشدية بياضا فانه لا ينحصر فيه التفاوت بينه وبين الاضعف
بياضا فيجعل الجامع الاتمية دون الاشدية ليشمل الكل ولا يختص بالبعض فكما
يقال هذا البياض اتم من ذلك البياض كذلك يقال هذا النور او الجسم او السطح
او الخط اتم من ذلك النور او السطح او الخط ولا مشاحة في الاسامي لان هذا
نزاع فيهما بالحقيقة على ما اشار اليه بقوله فان لم تسم هذا شدة في الطول بالسبب المذكور
فحاصل الكلام هو ان الجسم المطلق هو المقدار المطلق وان الاجسام الخاصة هي
المقادير الخاصة وكما تشاركت الاجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص
المقادير المتفاوتة تشاركت في الجسمية اي المطلقة وافترقت بخصوص المقادير
وفي نسخة المتفاوتة اي بالجسميات المخصوصة المختلفة اما التخلخل والتكاثف

فلا يسلمها بالمعنى الحقيقي وهو ان يزيد مقدار الشيء من غير انضمام شيء اليه او ينقص
من غير نقصان شيء منه ولا ما استدلوا به عليهما وهو ان المقدار عرض حال في المحل الذي
لا مقدار له ونسبته الى جميع المقادير متساوية فقبوله للمقدار الصغير كقبوله للمقدار
الكبير وعلى هذا يجوز تبدل المقادير عليه وصيرورة العظيم صغيرا من غير انفصال
شيء منه والصغير عظيما من غير انضمام شيء اليه لان المقدار هو نفس الجسم والمادة هو
والمحل فزيادة المقدار هو زيادة الجسم المادة والمحل ونقصانها هو نقصانها وعلى هذا يستحيل
ان يزيد مقدار الجسم او ينقص بدون انضمام شيء اليه او انفصال شيء منه لانه
جوهر وليس عرضا حالا في شيء ليلزم ما ذكروه بل نسلمهما بالمعنى المجازي اذ ليس
اي التخلخل والتكاثف الا تباعد الاجزاء واجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها
اي بين الاجزاء وذلك في التخلخل كما في العجين والقطن المحلوج او تخلل الجسم اللطيف
منها اي انفصاله عنها وذلك في التكاثف كالمنفش الاجزاء اذا اندمجت اجزاؤه او
تخلف الاجزاء اذا تحلل لطيفها وانضمت واما ما قيل في القمقمة الصياحة اي من
دلالتها على التخلخل الحقيقي وذلك لانها اذا ملئت ماء واحكم صمامها ووضعت في النار
وسخنت شديدا انشقت وليس الشق بزيادة مقدار اي المقدار ما فيها بسبب دخول النار
اذ ليس بينها مكان لفاشي وما الذي الجأها الى ان يدخل في اضيق موضع من شأنها الحيز
البرور عنه لميلها بالطبع الى جهة العلو فلذلك صبو قولهم ان النار لا تدخلها
وقال فلذلك الصحيح واذا لم يكن الشق بدخول النار كان بسبب زيادة مقدار ماء
القمقمة بالتخلخل وهو المطلوب ولما لم يكن هذا الترديد منحصرا قال واما الشق
فليس كما ذكره المشاؤون من زيادة المقدار بل لان الحرارة مبددة للاجزاء فاذا

اشتدت

اشتدت ما لت جوانبها اى جو ل الاجزاء الى الافتراق ومانعها الجسم اى جسم القمقمة
والميل ذو مدد لاشتداد التسخين والخلاء كما تبين فى الكتب ممتنع فميلها اى ميل الاجزاء
الى الافتراق وضرورة عدم الخلاء مع عدم جسم لطيف يتخلل بين الاجزاء فيسد الخلل
الحاصل بينها بالتبدد تشقق القمقمة لا بحصول مقدار اكبر ليثبت التخلخل الحقيقى واما
ما يقال فى اثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين ايضا وهو انه يمص القارورة فتكب على
الماء فيدخلها الماء مع بقاء الهواء الذى كان فيها لاستحالة الخلاء لكنه تخلخل بالمص
ولهذا يدخل فيها الماء بعد المص ولا يدخل قبله فان الماص يجذب الهواء ويأخذ
منه بالقسر فلولا حصول التخلخل لزم الخلاء وهو مح ولهذا يذكر هذه الحجة على التخلخل
عند المص وعلى التكاثف عند الكب بعد المص فيتكاثف الهواء اى المتخلخل ليمكن دخول
الماء فيها والا لزم تداخل الاجسام وهو محال لكن التكاثف غير مسلم فان بعد المص لا
يمكن الحكم بان عند دخول الماء ما خرج شئ من الهواء بل يخرجه دخول الماء لا لما ذكره
بل لكثافة الماء ولطافة الهواء المتسخن بالمص وانفعاله عن برودة الماء وهربه عنه الى داخل
القارورة وخروجه من مسامها فلهذا يدخل فيها الماء لا لتكاثف الهواء وعلى هذا
لا يدل المص على التخلخل لجواز دخول الهواء من مسامها كما لم يدل الكب على التكاثف لجواز
خروجه من المسام وهذا وان كان فيه بعد لكن ما فى المتن ابعد منه وهو قوله ويبقى لم
ينفذ ما لا يتعسر معه الخروج وبشاهد كما قد نشاهد احيانا خروج الهواء من كيزان
ضيقة الرؤس منغمسة فى الماء بالبقبقة لهرب الهواء عن الماء ومقاومته اياه فى
المكان الضيق فينضغط ويسمع له صوت وقد ذكر المص فى بعض كتبه انه قد شوهد عند
الكب الحباب الدال على خروج الهواء وذكر ايضا انه جرب رشح بعض الادهان من الزجاج

ع ۲۱ فلا يمتنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن ولا يمكننا ان نحكم بان الماص
لا يعطي من الهواء بقدر ما ياخذ حتى يلزم التخلخل بعد المص وعلى هذا فلا يدل الحجة
على التخلخل ايضا كما لم يدل على التكاثف ومثل هذه الاشيا وهي عدم خروج الهواء عند
دخول الماء وعدم اعطاء الماص من الهواء بقدر ما ياخذ يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة
فلا يمكن للشائين ان يثبتوا مذهبهم في مسئلة القارورة بمشاهدتهم خروج الهواء
بالمص وعدم خروجه بالكب في القارورة فان ذلك يعسر عليهم ولا يفيدهم مشاهدة
دخول الهواء بالنفخ في القربة المجتمعة الاجزاء وخروجه عنها بالمص اذ لا يلزم من صحة
وقوع شئ عند عدم مانع صحة وقوعه عند لزوم محال او امر مانع لان اجزاء القربة
تتباعد بالنفخ فيدخلها الهواء وتتقارب بالمص فيخرج منها الهواء بخلاف اجزاء
القارورة اذ لا يمكن ان يتسع باطن القارورة بالنفخ او يضيق بالمص واذا كان كذلك
فربما منع من نفوذ ما ينفذ في غير القارورة او من خروج ما يخرج من غيرها فينفخ
ولا يدخلها الهواء لامتناع الاتساع او تمص ولا يخرج لضرورة عدم الخلاء وتحكمه
انه لو كان التخلخل متصورا كما يقولون بزيادة المقدار اي لا بانضمام شئ اليه لزم
منه تداخل الاجساما فان المقادير اذا ازدادت والعالم قبله اي قبل ازدياد المقادير
وفي نسخة قبلها اي قبل المقادير الزائدة كله ملاء ولا يلزم من زيادة مقدار اجسام
نقصان مقدار اجسام اخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف فيلزم التداخل
بالضرورة وهذا عند الطوفانات العظيمة المائية اظهر لانه اذا ازداد مقدار
عنصر الماء من غير انضمام شئ اليه من خارج ولم ينقص مقادير غيره من العناصر
والمركبات لزم التداخل بالضرورة فان قيل انما يلزم التداخل لو لم ينقص مقادير

بعض الاجسام عند الازدياد مقادير بعضها بحيث يتساوى الزيادة والنقصان قلنا النقصان
بسبب التكاثف باطل لبطلان التكاثف بل الخلو التي يبنى التكاثف عليها والنقصان
بسبب اندماج الاجزاء لا يعادل الزيادة في الطوفانات العظيمة على ما يشهد الفطرة الصحيحة
وفيه نظر بعد ثم القمقمة الصياحة التي عليها اعتمادهم اى في اثبات التخلخل الحقيقي
اذا فرضت ممتلية ازيد المقدار فيها ثم تنشق او تنشق ثم يزيد المقدار فان كان تنشق
القمقمة ثم يزيد المقدار فالشق ليس للتخلخل كما عللوه به واذ ذاك فلا يتم الاستدلال
بها على التخلخل الحقيقي وكذا ان كانا اى ازدياد المقدار والشق معا فان الشق يكون
سببه شيئا آخر متقدما عليه لا التخلخل الحقيقي على ما يزعمون اعنى ازدياد المقدار
الذي فرض معه وان زاد المقدار اولا اجتمع زيادة المقدار مع صحة القمقمة فيلزم منه
التداخل اى تداخل البعد الذي زاد بسبب زيادة المقدار على بعد باطن القمقمة
مع بعد جرم القمقمة فان قيل لا نسلم انه لو تقدم زيادة المقدار على الشق لزم التداخل
وانما يلزم ذلك لو كان تقدمها عليه بالزمان اما اذا كان تقدمها عليه بالذات
وهما معا بالزمان فلا نسلم لزومه واليه اشار بقوله وان قيل انه متقدم على الشق
زيادة المقدار بالذات لا يقال لو تقدمت عليه بالذات لزم امكان التداخل اذ
الشق يجب بعدها لان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فيمكن معها وكل ما هو
ممكن الكون فهو ممكن اللاكون لكن امكان لا كون الشق مع الزيادة هو امكان التداخل
معها فيكون التداخل ممكنا بحال ما وقيل انه ممتنع لذاته لانا نقول لا نسلم لزوم
امكان التداخل وذلك لان الممتنع لذاته لا يمكن لغيره واما الممكن لذاته فقد يجب
ويمتنع لغيره وههنا وجود الشق وعدمه مع وجود زيادة المقدار وان كانا ممكنين

لقائل ان يقول يجوز ان يكون الاستعداد الشديد الحاصل بالتسخين لزيادة مقدار ما في القمقمة هو السبب لحصول الشق لا الزيادة بالفعل ليلزم التداخل اذ كثيرا ما يفعل الاستعداد الشديد للشيء القريب من الفعل ما يفعله ذلك الشيء كيف وما ذكره المصنف يجري في اصل اندفاع الاجزاء وتبديدها الموجب لانشقاق القارورة بل في كل جسم يدفع جسما آخر بثقله بعين ما ذكره فتأمل

لذاتهما

٢١٤ لانهما لكنهما ليسا بممكنين معها اى مع اعتبار الزيادة لان الشق واجب بالغير وهو
زيادة المقدار وعدمه ممتنع بالغير وهو امتناع التداخل واذا امتنع عدم الشق مع الزيادة
لم يكن معها وعلى هذا لا يلزم امكان التداخل لابتناء لزوم امكانه على ثبوت امكان عدم
الشق مع الزيادة ولم يثبت قوله كل ما هو ممكن الكون ممكن اللاكون مسلم ان اريد
ممكن الكون فى نفس الامر وممنوع ان اريد به ممكن الكون مع شئ لان المعلول ممكن
الكون مع العلة وليس ممكن اللاكون معها ثم الشق مع زيادة المقدار ممكن الكون
واللاكون لذاته وان لم يكن معلولا لها فلو صحت الحجة لزم امكان التداخل مط
وهو محال بل يقال فكذا نقول فى ميل الاجزاء اى اجزاء ما فى القمقمة الى التفريق اى
الشق وهو ان ميلها يتقدم على الشق بالذات واذا كان كذلك فلا يلزم ما قالوا
وهو ان ميل اجزاء ما فى القمقمة الى افتراقها وتفريق القمقمة ان كان بعد تفريقها
او معه فلا يكون تفريقها بالميل على ما زعمتم وان كان قبله يلزم الخلاء لتفرق اجزاء
ما فيها من الوسط الى الجوانب وعدم ما يخلفها فى الوسط لان الخلاء انما كان يلزم
ان لو كان تقدم ميل الاجزاء على التفرق والتفريق بالزمان اما اذا كان بالذات
على ما قلنا فكلا ثم لما كان الميل مما يحدث دفعة فيجوز تقدمه على الشق بالذات
بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل عند المشائين لحصولها قليلا قليلا لو وقوعها
بالحركة القابلة للقسمة الغير المتناهية فلا يحصل الزيادة الموجبة للشق الا بعد
زيادات غير متناهية فيسبق التداخل الشق على قاعدتكم وهو محال وان رجعتم عن
مذهبكم وقلتم ان المقدار الاكبر لا يحصل شيئا فشيئا بل يبطل الاول دفعة ويحصل
الثانى كذلك فحصول الاكبر فى مادة الاصغر التى كان دون انبساطها بالحركة

ليطابقها

ليطابقها المقدار الاكبر وهي لايقع فان لاينقسم بل في زمان ينقسم فلابد وان تكون
قبل الزيادة الموجبة للشق زيادات غير متناسبة وذلك يوجب التداخل كما تقدم
فاذن ليس التخلخل الا بتفريق اجزاء للحرارة وتخلل جسم لطيف كالهواء حتى اذا ما
الاجزاء الى الافتراق ومنعها مانع دفعته ان كانت لها قوة على دفعه الاجزاء الى
الى التفريق ومانعها ان كانت للاجزاء قوة على دفعه ويحس هذا التبديد في
المتخلخلات كالماء وغيره من المايعات اذا تسخنت ولو ضممنا اجزاءها لا نضمت وعادت
الى المقدار الاول فتقرر من هذا ان الجسم هو المقدار ومقادير العالم لا يزداد ولا
اصلا وان ليس للجزء له مادة لها استعداد ان يقبل مقادير العالم كله كما التزم به
المشاؤون وهذا اى كون الجسم هو المقدار وما يتبع هذا الرأى مما ذكره وهو الاقدمين
والاولين من الحكماء لا الاخرين منهم كارسطو وشيعته من المشائين وما يقال الى
في بيان ان المقدار زائد على الجسمية لا نفسها وهو ان الجسم يحمل عليه انه ممتد
ومتقدر فيكون اى الامتداد والمقدار زائدا عليه لان الشيء لا يحمل على نفسه
ليس بكلام مستقيم فانا اذا قلنا ان الجسم متقدر لا يلزم ان يكون المقدار زائدا عليه
لان هذه اطلاقات عرفية والحقائق اى حقائق الموجودات والمسائل العلمية الحكمية
لا ينبنى على الاطلاقات اى العرفية كما ابتنى هيهنا ان حقيقة الجسم غير المقدار
على الاطلاق العرفي وهو ان الجسم متقدر لما يجرى فيها من التجوزات فربما
الانسان في ذهنه شيئية مع مقدار فيقول الجسم شيء له المقدار فاذا رجع الى
لم يجد الشيء الا نفس المقدار لان الشيئية ليست زائدة على المقدار بل نفسه واذا
اطلق في العرف مثل قولهم بعد بعيد لا يدل على ان البعدية وفي نسخة البعدية

في البعد

في البعد شئ زائد عليه بل هو تجوّز كما يقال الجسم جسيم اذ لا يدلّ على انّ الجسمية

او الجسمية زائدة على الجسم ويجوز ان يقال انّ الجسم ممتدّ بمعنى انّ له امتدادا

خاصّا في جهة متعيّنة فيرجع حاصله اى حاصل هذا الاطلاق الى انّ المقدار

ذاهب في جهات مختلفة او جهة معيّنة ونحو ذلك اى والى نحو ذلك من التاويلات

الصّحيحة وقد عرفت انّ المقدار بهذا المعنى زائد عليه وهو صحيح لا اشكال فيه

فهذه المغالطات اى هذه الاغلاط من كون الجسم مركّبا من الهيولى والصورة وما

يتبعه من المفاسد والقياسات الفاسدة المنتجة لما ذكرنا من الاغلاط لزمتهم من جهة

الاتّصال بمعنى الامتداد كما تقدّم من قوله واستعمال الاتّصال بازاء المقدار يوجب

الغلط ومن بعض التجوّزات وهى الاطلاقات العرفية التى كنّا بيّنّاها ومن ظنّهم اى ظنّ المشّائين

انّ الامتياز بالكمال والنقص كما بين الخطّ الطويل والقصير بشئ زائد على المقدار وذلك

غير مستقيم لما سبق من انّ الامتياز بينهما بنفس المقدار هذا ان كان لفظة ذلك اشارة

الى الاخير وان كانت اشارة اليه والى الاولين ايضا فعدم الاستقامة فى الاخير لما قلنا

وفى الثانى لانّ الحقائق لا يبتنى على الاطلاقات وفى الاوّل انّ الاتّصال بمعنى الامتداد لا

يقبل الانفصال على ما سبق شرحها **حكومة** فى انّ هيولى العالم العنصرى بل

العالم الجسمانى هو الجسم البسيط الّذى هو المقدار القائم بنفسه على ما ذهب اليه الاقدمون لا

لا ما ذهب اليه المتاخّرون وهو انّها موجودة فحسب يقبل الصور والمقادير ليس لم تخصّص فى نفسه

الّا بالصور لانّه اذا حقّق حاله لم يكن شيئا موجودا وحاصل ما ذكر انّ كونه موجودا امر

عقلى اعتبارى وكونه جوهرا عبارة عن سلب الموضوع واليه الاشارة بقوله فاذا تبيّن لك من الفصل

السّابق انّ الجسم اى الطبيعى ليس الّا نفس المقدار القائم بنفسه فليس شئ فى العالم هو موجو

حكومة في ان هيولى العالم العنصري هو الجسم

بحسب تبدل المقادير والصور اي الجسمية والنوعية وهو الذي سموه اي المشاؤن الهيولى اي الهيولى الاولى البسيطة التي يزعمون انها احد جزئي الجسم والآخر الصورة الجسمية وليس في نفسه شيئا فان متخصصا عندهم بل تخصصه بالصور اي الجسمية والنوعية الجوهريتين عندهم وقالوا الصورة هي فعل الفاعل في الهيولى ومثلوها بالكتابة التي هي فعل الكاتب في الكاغذ الذي هو كالهيولى فحاصله اي حاصل ما سموه الهيولى يرجع الى انه موجود ما وجوهريته سلب الموضوع عنه وهو ليس بامر وجودي فان في المطارحات واذا لم يبق من رسم الهيولى الا الوجود كانت ماهيتها نفس الوجود بل واجبة الوجود لانكم قلتم ان ليس في الموجودات ما وجوده عين ماهيته الا واجب الوجود وقولنا موجود ما امر ذهني كما سبق من انه لا صورة له في الاعيان وما كان كذلك لا يوجد الا في الذهن فالهيولى لا يوجد الا فيه اي في الذهن فما سموه هيولى لم يتحقق اي موجود في الخارج بل هو امر عدمي اعتباري لا حصول له في الوجود ولا صورة في الاعيان ولا يخفى انه اذا فسر الهيولى بما فسر المشاؤن من انها جوهر من شانه ان يكون بالقوة دون ما يحل فيه لم ينتظم القياس الدال على انه واجب الوجود وعلى القاعدة التي قررناها اي من راي الاقدمين هذا المقدار الذي هو الجسم جوهريته اعتبار عقلي قائم فاضيفا اي قيس ولذلك عداه بالباء فان انتقال الصلة للتضمين وقال بالنسبة الى الهيئات المتبدلة عليه اي من الاعراض والانواع اي والى الانواع الجوهرية الحاصلة منه اي من الجسم او منها اي من الهيئات على ما في اكثر النسخ المركبة اي الانواع الحاصلة من الهيئات المركبة هي اي الانواع من الهيئات ومن محلها وهو المقدار الذي هو الجسم لاستحالة وجود الهيئات دون محل يقوم به وهو تجوهر

المقالة الثالثة

ثم لا يذهب عليك ان الصورة المكعب مثلا ليست هي النهايات من الخطوط والسطوح لان النهايات نهايات امور عدمية بل صورة المكعب هي الشكل لونها

نقلوها الى المقالة لعلاقة او لانه نوع جزئه والقابل له

نوع طبيعي من جوهر وعرض بل الجسم عنده كذلك على ما قال في التلويحات فالمقدار داخل في الجسم وهو عرض وللجسم جزء ثابت جوهري هو الهيولى واخر عرضي متجدد براعداد الاجسام مع بقاء الحقائق النوعية فليس الجسم محض الجوهر فقد يظن في ظاهر الامر ان بين كلاميه تناقضا لحكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار ههنا وحكمه ثمة بتركيب الجسم وعرضية المقدار ولا مناقضة في الحقيقة وتوهمها انما هو من اشتراك اللفظ لان ذلك الجسم والمقدار غير هذا الجسم والمقدار لما سبق ان في التمثيل مقدارين ثابت هو جوهر لا يزيد ولا ينقص [illegible] الاشكال وهو منه المجموع ومتغير هو مقادير الثخونات هو عرض في المقدار [illegible] جوهر ومجموعها هو الجسم على اصطلاح التلويحات والجوهر هو الهيولى وعلى مصطلح هذا الكتاب الجسم هو المقدار البسيط الجوهري الثابت وهو الذي بالنسبة الى المذكورات يسمى هيولى لها اي لتلك الهيئات والانواع المركبة منه يسمى بالنسبة الى الحال محلا وبالنسبة الى الانواع المتحصلة منه هيولى لا غير اي وليس غير ما ذكرنا شيئا اخر هو الهيولى بل الهيولى هو الجسم بهذا الاعتبار وهو جسم بحسب اي بحسب ذاته وهيولى باعتبار غيره فالهيولى والجسم شيء واحد بالذات مختلف بالاعتبار [illegible] فلكون كل منهما غير متصل ومنفصل بحسب الذات و[illegible] بالاتصال والانفصال والصور والهيئات واما الثاني فلان الجسم هو ثابت بالفعل والهيولى بالقوة

حكومة اخرى تفصل خصومة ما بين الاوائل [illegible] الحكماء المشائين اولا فيما يتعلق بمباحث الهيولى والصورة لمناسبتها لها [illegible] عنه بقوة النو الى غير ذلك فقال وهؤلاء اي المشائون بنوا يعني بعد اتباعهم على تركيب الجسم

المستمر

بالهيولى جزء

آخر للجسم وهو صورة

فيه وقال في موضع آخر اعلم

ان الهيولى لا تبقى دون الصورة

لا تهاج ان اشبه الهيولى من جميع الجهات فهي

ذات ابعاد ثلاثة جرمية وقد فرضت مجردة عنها هذا خلف

ذلك لا كالحركة والسكون والحرارة والبرودة

والسواد والبياض والصحة والسقم والحيوة

والموت وغير ذلك فان جميع

ما يجري مجرى هذه الاقسام

من الاعراض

والانواع

التي لا يلحق الشيء الا بما هو ذو قوة انفعالية مجردة

وجميع ما يجري القسم الاول منها هي من العوارض

من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية على ما ذكرنا انه وعليهم ان الذى ضعوه
موجودا وسموه هيولى لا يتصور وجوده دون الصورة ولا للصورة دونه
بما سنذكرانه ثم ربما حكموا بان للصورة مدخلا فى وجود الهيولى لكونها علة
ما لها وكثيرا ما يقولون فى كون الصورة علة ما للهيولى اى وكثيرا ما يبنون الكلام
فى كونها علة لها على عدم لان انتفاء الصلة للتضمين وفى بعض النسخ وكثيرا ما
يقولون فى كون الصورة علة ما للهيولى على عدم تصور خلوها عنها وهذا هو
الاصح والظاهر ان يقولون مصحف عن يقولون وذلك اى ذلك الاستدلال
ليس بشئ اذ امتناع خلو الهيولى عنها لا يدل على تقوم وجودها بها فانه يجوز ان يكون
للشئ لازم لا يكون اى ذلك الشئ دونه اى دون ذلك اللازم لكونه من الاعراض
اللازمة لموضوعاتها كالزوايا الثلث للمثلث والزوجية للاربعة ولا يلزم ان يكون
ذلك اى ذلك اللازم علة اى للشئ الذى هو موضوعه وملزومه لان العرض
اللازم للشئ معلول له لاحتياجه اليه لا علته والا لكانت الزوايا علة للمثلث مقومة
لوجوده وبطلانه ظاهر لانها لازمة لماهيته متاخرة عنها ثم منهم اى من المشائين
من بين ان الهيولى لا يتصور وجودها دون الصورة لانها اما ان يكون منقسمة
فيلزم جسميتها لما قال فى المطارحات من انها اذا انقسمت يستدعى مقدارا ونحن
نقول لكن المقدار لا يخلو عن الجسمية لانه اما نفسها يعنى على مذهبه او ملزومها
يعنى على مذهب غيره واذا استلزمت الهيولى الجسمية فلا يكون مجردة اى عن
الصورة والمفروض خلافه او غير منقسمة فيكون ذلك اى عدم الانقسام لذاتها
لاستحالة ان يكون لغيرها وهو الصورة وتوابعها لتجردها عنها فرضا فيستحيل

عليها

قوله
وكثيرا ما يقولون
فى كون الصورة علة
ما للهيولى اه اقول وما بنى عليه
من الحكم وان اشتهر اتباعهم المشهورين
كون الصورة علة للهيولى على مجرد عدم
تصور الانفكاك بينهما حق عليه ما اورده المصنف
[illegible]

عليها الانقسام لانّ ما بالذات لا يزول لكنّها ينقسم وهذا غير مستقيم فانّها اذا كانت غير منقسمة فلا يلزم ان يستحيل عليها ذلك اى الانقسام ويكون ذلك اى استحالة الانقسام عليها لذاتها بل يستحيل فرضه اى فرض الانقسام فيها لاجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار فانّ الشئ قد يمتنع لانتفاء شرطه الّذى هو جزء علّته التّامّة كما يمتنع فرض الزّاوية فى السّطح دون الخطّ لكونه من شرائط حصولها ومن جملة علّتها اى على استحالة تجرّد الهيولى عن الصّورة انّ الهيولى ان فرضت مجرّدة ثمّ حصل فيها الصّورة امّا ان يحصل فى جميع الامكنة اى الاحياز اولا فى مكان اى حيّز وهما ظاهر البطلان لاستلزام الاوّل كون جسم واحد فى جميع الاحياز والثّانى كونه لا فى حيّز لا لا فى مكان فانّ الجسم قد يخلو عن المكان دون الحيّز كالمحدّد وهذا انّما يصحّ عند من يفرق بين الحيّز والمكان ومن يجعلهما واحدا يلزم بلزوم كون الجسم غير ذى وضع او ذى وضع بدون الصّورة وهما محالان او فى مكان مخصّص ولا مخصّص اى للهيولى بمكان على التّفصيل المشهور فى الكتب وهو انّ المخصّص امّا ذاتها ويلزم منه التّرجيح من غير مرجّح لتساوى نسبتها من حيث هى الى جميع الاحياز لانّها ليس له فى نفسه وضع معيّن ولا مظهر كذلك فنسبته الى جميع الاوضاع والمظاهر المعيّنة على السّواء حتّى لو حصلت على صورة نوع لا يمكن تخصّصها من جميع اجزاء مكان ذلك النّوع بجزء لكونه ترجيحا من غير مرجّح وبهذا يخالف الهواء الّذى يصير ماء ويتحدّر على خطّ مستقيم على زوايا قائمة لانّ الطّبيعة انّما تحرّك على اقرب الطّرق وهو المستقيم فتعيّن لمكانه الاوّل محلّ انحداره او ما يقتضيه سبب آخر اتّفاقى كريح عدلت به فى انحداره عن الحيّز المحاذى الى غيره على انّ الكلام يعود

قلنا
المعانى المطلقة
اى مطلقة بلا شرط
وتيد لا يقتضى الانقسام
ولا اللاانقسام ايضا لذاتها ولكنها
لا تأبى من عروض القسمة لها بالعرض حين
التّخصيص بمقتضى ذلك وكذا عن امتناع القسمة

لكانت مجرّدة بل معقولات مفارقة واجاب الشّيخ
عنه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات
المجرّدة بالوجوب بل بالامكان و
الوجود المادّى والوحدة
المادّيّة تنقسم
والوجود
مطلق والواحد مطلق ممكن له الانقسام كما يمكن

الى المخصص الهيولى بتلك الصورة النوعية لتساوي نسبتها الى جميع الصور النوعية او امر غيرها اما من اللوازم وقد برهن انه لا يؤثر تأثيرا حادثا الا بالاستعداد القابل ولا استعداد لعدم مقارنة الصورة او من الامور الحادثة كالحركات السماوية والامور الارضية وهي انما تؤثر فيما له وضع معين او تعلق بذي وضع كذلك كالنفس فلولا علاقتها مع البدن لما تأثرت بالامور السماوية واسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن الاوضاع الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية بشيء لا بعد حصولها في عالم الاجرام وتعين مظاهرها والكلام في موجب المظهر وسببه والحاصل ان الهيولى لو تجردت عن الصورة ثم اقترنت بها لزم المحال وهو الترجيح من غير مرجح او حصولها في جميع الاحياز او لا في حيز وبطلان التالي يدل على فساد المقدم وهو انه لا يجوز اقتران الصور بالهيولى المجردة ومنه يعلم انه مغالطة من باب وضع ما ليس بعلة علة لان الدعوى هي ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة والدليل هو انها لو تجردت ولبست الصورة استلزمت المحال واليه اشار بقوله ولقائل ان يقول لم امتناعها في مكان خاص لعدم المخصص لا لاستحالة التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل وبقيت هيولى مجردة لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصص بمكان واستحالة الشيء وهو حصول الهيولى المجردة في الخارج لغيره وهو عدم المخصص على تقدير لبس الصورة لا يدل على استحالته في نفسه وهذه اي الزلة او الهفوة او المغالطة وامثالها لزمت من اهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره ولقائل ان يقول لو سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا يجوز اقترانها بالصورة انعكس بالنقيض الى ان المقترنة بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فيستحيل

الامتناع ... لعدم المخصص
التجرد وغاية ما يلزم من هذه الحجة ان العالم اذا حصل التبس ... في كلامهم ...
التخصيص عن الهيولى بمكان معين ...
وذلك لفقد المخصص في العالم حتى لو فرض ...

ولهذا قيل ان الصورة الجسمية متقدمة على الهيولى ضربا من التقدم فثبت ان الجوهر الذي شانه القبول الصرف من حيث ذاته استحال تجرده عن المتقدم
وينعكس
عكس النقيض الى ان كل جوهر لم يجز وجوده عن اللواحق ...

فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المطلوب فان قيل المطلوب بيان ان الهيولى لايجوز وجودها بدون الصورة لابيان ان المقترنة بها لايجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم ما فيها يدل على الثاني لا الاول وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض دائما دون مقارنة صورة قلنا اذا اقترن ببعض الهيوليات صورة جسمية دون البعض مع ان طبيعة الهيولى واحدة مشتركة بين الهيوليات كان في الهيولى تكثر وانقسام دون الصور والا لما اختص بعضها بحلول الصورة فيه دون البعض وهو مح لاستلزام الترجيح من غير مرجح على ما سبق تقريره ويقرب مما سبق من حجتهم وهي قولهم لو تجردت الهيولى عن الصورة انها ان تجردت اما ان يكون واحدة او كثيرة اذ لا خروج لوجودها عنهما وهما باطلان لانها ان كانت كثيرة فالكثرة يستدعي مميزا وذلك بالصور وتوابعها كالمقدار ونحوه والتقدير تجردها عنها هف وان كانت واحدة واليه الاشارة بقوله والوحدة ان اتصفت بها الهيولى يكون اقتضاء لذاتها اي يكون اقتضائها لها لذاتها ولا يمكن عليها التكثر اصلا لان ما بالذات لا يزول لكنها يتكثر بالصور والانفصالات فلا يكون واحدة عند تجردها وانما قال ويقرب مما سبق لان مبنى الحجة الاولى كان على القسمة وعدمها ومبنى هذه على لازمها وهي الكثرة اللازمة للقسمة والوحدة اللازمة لعدمها ولهذا قال فان لقائل ان يقول ان الوحدة صفة عقلية يلزم من ضرورة عدم انقسامها اي انقسام الهيولى واستحالة انقسامها انما هي لانتفاء شرط القسمة وهو المقدار كما سبق اي في جواب الحجة الاولى من ان الشيء قد يمتنع لانتفاء شرطه وعلى هذا لا يكون اتصاف الهيولى بالوحدة لذاتها ليمتنع عليها التكثر بل لغيرها وهو استحالة انقسامها لانتفاء شرط

قوله العلامة رحمه الله ويجوز ان يوجد البعض دائما دون مقارنة صورة اقول قد علمت مما قررنا في رد هذا التجويز فتذكره واما ما ذكره الشارح في دفعه من دعوى كون الهيولى طبيعة واحدة نوعية فليس بشيء الا اذا صدر ان يمنع استحالة كون الهيوليات متخالفة في الماهية مشتركة في معنى جنسي يختلف بالفصول الذاتية او عرض عام اي الهيولية نعم اذا حققت

الوحدة والواحدية ما وجوده ربي عن الاجسام وعلاقتها كما ان وجوده او كونه وجود الاجسام ووحدة المتصلات وحدة ضعيفة لانها وحدة في كثرة وهمية بالفعل او خارجية بالقوة والا ضعف منها وحدة الهيولى ووحدة العدد فان وحدة الهيولى تجامع الكثرة ووحدة الكثرة عين الكثرة وكل ما وحدته تجامع الكثرة فوجوده يمازج العدم وهذا المبحث مما يستدعي خوضا شديدا لحقيق ذكره بموضع

القسمة بل قد بينا ان ليس الجسم الا المقدار فحسب استغنينا عن البحث في الهيولى
لانه انما يحتاج اليه لو سلم ان الجسم غير المقدار على ما ذهب اليه المشاؤن الا ان الغرض
في ايراد هذه الحجج بيان ما فيها من التمهوّ ثم اي بعد فراغ المشائين من اثبات الصورة
الجسمية اثبتوا صورا اخرى اي غير الجرمية وتسمى بالصور النوعية والطبيعية
فقالوا اي في اثباتها الهيولى لا يكفيها في وجودها مجرد الصورة الجسمية
فان الجسم المطلق لا يتصور وجوده كما لا يتصور وجود الهيولى المجردة اذ لو كان
للجسم المطلق وجود والجسم لا يخلو عن كونه ممتنعا عليه القسمة اي الانفصال كالافلاك
او ممكنا مع انه يقبل ذلك والتشكل بسهولة كالماء والهواء او يقبل هذه الاشياء
بصعوبة كالحجر والمدر فالمطلق لا يخلو عن احد الثلثة واي واحد اقتضاه عند
تجرده عن اقتضائه لذاته لانه لو لم يقتضيه لذاته فاما ان لا يكون له مقتض اصلا
او يكون له مقتض غيره والاول باطل لما علمت ان كل ممكن لا بد له من مرجح والثاني على
قسمين لان ذلك المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له او لا فان كان مقارنا
فذلك هو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له فيكون الامر
المغاير قد افاد نفس الاستعداد او عدمه من غير افادة امر به يحصل ذلك وهو
بيّن البطلان ولو كان احدها اقتضاء لذاته لما فارقه اصلا واستوى فيه جميع
الاجسام ليس كذلك فلا بد من صور اخرى كالصور الفلكية والعنصرية وغيرها
تقتضي هذه الاشياء وتختص بها الجسم اي المطلق ويكون هي المخصصة الاولى
للجسم المطلق والمقومات لحقائق الانواع ولوجود الهيولى والجسم المطلق الذي
يدخل تحت انواع الاجسام لانها لا يوجدان الا مقارنين لها الا لماهيتها والا لما امكنا

نفس الهيولى او الجسم المطلق دون الصور النوعية المقومة لماهية النوع بخلاف الصورة
الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق والنوع وما بعدها وهي المخصصات الثواني
كقبول الانقسام بسهولة او عسر وغير ذلك عوارض للتخصص اي يعرض بعد تقوم
الجسم بمخصصه لانها استعدادات محضة فالتخصص بها يكون بعد التخصص بما
به الاستعداد وقيل الكلام يعود في مثل هذه المخصصات انها لو اقتضاها الجسمية
لتساوت في الكل ويستلزم النقيض للنقيض اجيب بان مقتضيها ليس الجسم لما
ذكرت من الحجة بل يفيدها مفيد من خارج واورد ان قبول الانقسام والتشكل
وتركه بسهولة وعكس ذلك يفيدها المفيد الخارجي والا فلا يحتاج الى الصور النوعية
ورد بان هذه الاشياء استعدادات او لا استعدادات وهي في نفسها ليست طبائع
محصلة يتقوم بها انواع الجسم لاستحالة ان يتقوم نوع جوهري كالماء والتراب
بمجرد استعداد لامر آخر بل هي توابع لامور محصلة متقوم بها الانواع الجوهرية
اذ المفيد الخارجي لا يفيد شيئا هو نفس الاستعداد بل يفيد امرا يتبعه الاستعداد
القريب او البعيد وهو الامكان المطلق من اللوازم غير مستفاد من خارج كما يعطي
المادة مزاجا يستعد به لقبول نفس او اثر نفس او صورة نوعية يتبعها الاستعداد
المذكور ويعطيها حرارة شديدة تستعد بها لقبول الصورة الهوائية او النارية
واذا استحال كون هذه الاستعدادات المخصصات الاولى فيكون الاولى جواهر فالمصنف

منع كونها جواهر لجواز كونها اعراضا واليه الاشارة بقوله ولقائل ان يقول بان
هذه المخصصات الاولى التي زعمتم انها جواهر كيفيات اما في العناصر فمثل الرطوبة
واليبوسة والحرارة والبرودة واما في الافلاك فهيئات اخرى فان قال ان الاعراض

قوله قدس سره اما في العناصر فمثل الرطوبة الخ
٢٢٤
اي ان تخصص بعض الاجسام ببعض هذه الكيفيات دون غيره بعد اشتراكها في الجسمية وما هو من تلك العوارض عنها لا بد فيه من مخصص يقتضيه عروض تلك الكيفية ثم ينقل الكلام في مخصص المخصص فان كان امرا
[illegible]
الماهية وقد بين ان الوجود متقدم على الماهية في الماهيات بالمعنى الذي مر وان كان الوجود من عوارض الماهية بحسب العقل وان تخصيصها ويتقوم بها المادة او الجسم بامر مادة فليس بوجود ما بالفعل
على بالقوة وان تخصيصها ويتقوم بها النوع فلا دخول معناها في معناه وجودها في وجوده فالسؤال في ذلك بمنزلة السؤال في انه لم كان الماء ماء والهواء هواء والفلك فلكا وبالجملة دفع هذه السؤالات وغيرها انما يعلم من معرفة كون محصل الجنس نفسيا

اي

حكومة في مباحث تتعلق بالهيولى

227 بوراخه الفاعدة بما يقع

الفرق بين العقد والكنو والغير من المختصات العرضية ستذكرها شر نظمها

اى الكيفيات والهيئات الاخر لا يمكن عليها تقويم الجوهر فهذا ذكرناه مقوم الجوهر

فلا يكون الاعراض هي المخصصات الاولى لجيب بان كون هذه الامور التي بينها

صورا مقومة للجواهر اى لجيب بان كونها مقومة ان كان لكون الجسم لا يخلو عن

بعضها فكون الشيء غير خال عن امر لا يدل على تقومه بذلك الامر اذ من اللوازم

اى بعض اللوازم لان من غير للتبعيض اعراض هي اللوازم العرضية كالمقدار والوضع

والشكل لا يخلو عنها ملزوماتها التي هي الاجسام مع انها غير مقومة لها لكونها اعراضا

فان قيل انما كانت اعراضا لتبدلها مع بقاء محلها قيل فهكذا يجب ان يقولوا في الصورة

المتبدلة مع بقاء الهيولى بعينها وان قيل يمتنع تجرد الجسم عن الصورة دون المقدار

والتشكل قيل لا يمكنكم دعوى امتناع التجرد عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها

وكما لا يخلو الجسم عن صورة وبدلها فكذا لا يخلو عن شكل ومقدار وبدلهما فان كان

تقوم الجسم بها لكونها مخصصات الجسم اى مقومات وجوده ولهذا يكون مقومة

لوجود الهيولى المطلقة فليس ايضا من شرط المخصص ان يكون صورة وجوهرا فان

اشخاص النوع اعترفتم بانها يتميز بالعوارض ولولا المخصصات لما وجدت الانواع

وغيرها كالاصناف والاشخاص والطبايع النوعية كالانسانية والفرسية ونحوها

اعترفتم بانها اتم وجودا من الاجناس ولا يتصور فرض وجودها دون المخصصات

فان كانت مخصصات الجسم صورا وجواهر لاجل ان الجسم لا يتصور بدون مخصص

فمخصصات الانواع اولى بان يكون جواهر او في بعض النسخ جوهرا اى لكونها اتم وجودا

من الطبايع الجنسية وليس كذا فيجوز ان يكون المخصص اى مخصص الجسم المطلق

وهي الصورة النوعية بزعمهم عرضا وما قيل من ان مخصصات الانواع تابعة

فكذا يجوز لمخصصات الانواع اولى بكون جواهر

قوله وليس كذا اشتباه على ما هو المشهور من

ان المشخصات هي العوارض

المكتنفة بالشخص من

الكم والكيف

والاين والمتى وليس كذلك لما اشرنا اليه

للمخصص النوعي وان كان التخصيص بها وعارضية عن اسبا خارجة لايتقوم بها ماهية

النوع فمثله يمكن ان يقال في الصور النوعية من انها تابعة للهيئة الجسمية وان كان بها

تخصصها ولاحقة بها او بالهيولى بزعمهم من اسبا خارجية ومقومة لوجودها دون ماهيتها

والعرض يكون اي قد يكون من شرائط تحقق الجوهر كان المخصصات في الانواع اعراض

ولا يتصور تحقق النوع في الاعيان الا مع العوارض وما يقال من ان الماهية النوعية

في نفسها تامة ولو فرض لحصا نوع الانسان في شخص ما لم يحتج الى مميز وانه لا مانع

من انحصار النوع في الشخص الا امر خارجي فمثله يقال في الماهية الجسمية وان استدل

على عدم تمامية الماهية الجسمية باحتياجها الى المخصصات فان الانسان ايضا غير

تام لاحتياجه الى المخصصات والذي يقال ان الطبيعة النوعية تحصل ثم يتبعها العوارض

كلام ضعيف فان الطبيعة النوعية كالانسانية مثلا ان حصلت اولا ثم تتبعها العوارض

قد علمت ان عارض الماهية يكون لف عارض الوجود فالماهية النوعية عارض ان عارض لنفسها

فكان حصولها انسانية مطلقة كلية ثم يتشخص وهو محال اذ لم يحصل الا متخصصة

والمطلق لا يقع في الاعيان اصلا وان كانت هذه العوارض ليست بشرائط لتحقق الطبيعة

النوعية اي في الخارج وليس ما بان بر هذا الشخص لازما لحقيقة الانسانية فيجوز

فرض انسانية باقية على الاطلاق كما حصلت اولا ثم لحقتها العوارض دون مميز

اذ هذه العوارض التي تخصص بها اشخاص النوع ليست من مقتضيات الطبيعة

النوعية ولوازمها والا اتفقت في الكل فهي اذن من فاعل خارج فاذا استغنت

عنها الطبيعة النوعية كان لنا فرض وجودها دونها اي دون هذه العوارض

وليس كذا فصح من هذا جواز ان يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوما لوجوده

بهذا المعنى وهو انه شرط تحققه في الخارج ثم ان جاز حصول الانسانية مطلقة

كالانسان مقتضية للتشخص لا التشخص

لا لازمالها

موجب لغرض

انسانية واحدة بالعدد

باقية على الاطلاق فان كل ماهية

نوعية كانت او جنسية او طبيعة موجودة

لا يمكن وجودها بذاتها الا باعيان المتشخصات التي

ان لم يكن جوهرا بحسب الماهية والحد او نا ترى ان الفصول

الجواهر جواهر بالمعنى الاول دون الثاني وكذا

حكم للمتشخصات التي هي اكمله الوجود

وهي موجودة بذواتها لازمة

للماهية النوعية

وكل واحد منها مستدل لحصر الماهية النوعية عليها

منه غيبان بدخل تلك الماهية في حدود هويتها كما لا

يدخل الجنس في حدود هويات الفصول وان صدق عليها

صدقا بالذات فالناطق مثلا حيوان بالذات

والوجود وليس حيوانا في حد ماهيته لان الفصل المنطقي

بازاء الفصل الاشتقاقي وهو عندنا امر بسيط

ثم يتبعها المميزات المخصصة فهلا جاز اى لم لا يجوز حصول الجسمية مطلقة ثم

يتبعها المخصصات وكل ما يعتذرون له هناك اى فى الجسم المطلق مثله واقع فى

الانواع ثم العجب ان العقل انما يقتضى الجسم لتعقله لامكان نفسه على ما قالوه

اى المشائون وامكان نفسه بالضرورة عرض على قياس مذهبهم اى لانه موجود

فى الموضوع ومذهبهم ان كل ما كان كذلك فهو عرض وانما قال عرض على قياس

مذهبهم لانه عنده من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها الا فى الذهن

وكذا تعقل الامكان اى عرض بوجهين الاول قوله فان تعقل الامكان غير تعقل

الوجوب لانهما ان كانا واحدا كان اقتضاؤهما واحدا وليس كذلك فان مقتضى الاول

جوهر جسمانى ومقتضى الثانى جوهر غير جسمانى فاذا كان تعقل الوجوب غير تعقل الامكان

فهما زائدان على ماهيته اى ماهية العقل لاستحالة ان يكونا نفسه اذ المختلفان لا يكونان

واعلم ان الجهات التى بها يصدر الموجودات عن المبدأ الاول ليست اعراضا

نفسه لاستحالة ان يكونا نفس شىء واحد ولا داخلين فيه والا لزم تركيبه ولا ان يكون

الترجيح ثم

احدهما نفسه دون الآخر للزوم الترجح من غير مرجح ولا ان يكون احدهما داخلا فيه

والآخر خارجا عنه والا لزم التركب والترجيح من غير مرجح فهما عرضان فيه اى فى

الوجود فتعقل الامكان عرض والوجه الثانى قوله والوجود لما لم يدخل فى حقيقة

الشىء كما سبق بيانه فالاولى ان لا يدخل الامكان والوجوب لانهما صفة الوجود عند

نسبته الى الماهية واذا لم يدخل الموصوف فى شىء كان عدم دخول الصفة اولى لان الصفة

يتبع الموصوف ويستحيل وجود التابع من حيث هو تابع دون المتبوع فضلا عن تقدمها

تراجعه من الدخول فاذا كان تعقلهما عرضا وباعتبار ذينك اى التعقلين حصل

جوهر مفارق وآخر جسمانى فقد صح ان الاعراض لها مدخل فى وجود الجواهر ضرورة

عين

الوجود و

التعقد نفس الشىء

العينى واما كيفية صدور

الكثرة عن الواحد الحقيقى فهى ان

الصادر الاول هو الوجود وهو المجعول الاول

جعلا بسيطا لكن ما سوى الوجود المطلق الالهى

الوجود

لما لم يدخل

حقيقة الشىء فلا

اقول تحقيقه ان الوجود

شىء هو عين حقيقته الخارجية

وزائد على ماهيته الامكانية زيادة فى

التصور ويرجع الامكان الى تصور الوجود ويرجع

الوجوب الى الحقيقة فهما امران جوهريان فى الحقيقة

ويرجع التعقد ايضا الى تصور الوجود

فتعقد الجوهر جوهر فهما ذاتان

التعقلان اللذان احدهما

علة الجوهر المفارق

والآخر

الجوهر الجسمانى امران جوهريان ليسا من الاعراض

المقالة الثالثة

من العلية او الاشتراط وليس مقوم الوجود الا ماله مدخل ما في وجود الشيء ثم ٢٣٠
الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن اليه اي ذلك الاستعداد لاجل
المزاج وهو عرض لانه موجود في موضوع هو البدن وهو من شرائط حصول
النفس فصح ان العرض له مدخل في وجود الجوهر والنفوس بعد المفارقة الست
تتخصص وتباين بعضها عن بعض بالاعراض التي اكتسبتها عند التعلق بالابدان
من الهيئات والملكات فصح ان مخصصا من الجواهر الاعراض والتخصيص بها شرط
وجود الحقائق النوعية والعجب انهم اي المشاؤن جوزوا ان يكون الحرارة
مبطلة للصورة المائية وعدمها شرطا لوجوده فاذا جاز ان يكون عدم العرض
شرطا لوجود الجوهر وعلة فلم لا يجوز ان يكون وجوده علة او شرطا وهل كان
مقوم الوجود الا ماله مدخل ما في وجود الشيء وقد اعترفوا اي المشاؤن بان
المستدعي للصورة الهوائية الحرارة فهي من علل حصولها مع عرضيتها فتل هذه
الاغاليط لزم بعضها اي بعض مثلها من استعمال الالفاظ على معان مختلفة كلفظة
الصورة وغيرها اما لفظ الصورة فلانه عند المشائين مستعمل بمعنى الجوهر المقوم
وعند الاوائل بمعنى العرض اذ كل ما حل في محل عرض عندهم سواء قوم وجود المحل
او لم يقوم واما غيرها فكالهيولى فانها يستعمل عند الاوائل بمعنى الجسم المطلق من
حيث قبوله لاشياء اخرى وعند المشائين بمعنى الجوهر البسيط الذي هو جزء
الجسم وبعضه من الاستثناء عن القاعدة التي نسبتم حجة ثبوتها اليها والى ما استخرج
عنها سواء كقولهم كل ما حل في شيء وقوم وجود محله كالصورة فهو جوهر
والا فعرض لان حجة ثبوت تقويم الصور ان كانت اللزوم او استحالة الخلو او التخصيص
او غيرها

قوله ره جوزوا ان يكون الحرارة مبطلة آه فقد يكون العلة قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والعلة بالذات اي شرائط الفاعلية والمادة والصورة والعلة بالعرض شرط رفع المانع وجود المعد والشرط ...

... وجودا باقيا مع وجود المعلول وهذه الاسباب العرضية ربما زال وجودها عند وجود المعلول فليتفطن

حكومة في مباحث يتعلق بالهيولي والصورة

اوغيرهما مما مرّ وسيجي فهي ثابتة لبعض الاعراض فيكون نسبتها اليها والى ما استثنى عنها
سواء ومنهم اي من المشائين من احتج اي على جوهرية مخصصات اجسام العناصر
بانّ في الماء والنار ونحوهما كالارض والهواء امورا تغيّر جواب ما هو فيكون صورا
اي جواهر فان الاعراض لا تغيّر جواب ما هو وما غيّر الجواب فهو جوهر ومخصصات
العناصر تغيّر الجواب فيكون جوهرا وهو كلام غير متين لضعف المقدمتين
فان من الاعراض ما تغيّر الجواب واليه اشار بقوله فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي
ما حصل فيه الا هيئات واعراض ولا يقال له انه خشب عند السؤال عنه بانه
ما هو بل يقال انه كرسي فان قيل انما لا يقال له خشب لان المسئول عنه في الثاني
غير المسئول عنه في الاول لانه هو الخشب المجرد وفي الثاني هو الخشب المكيف
بالهيئة الكرسوية قلنا مسلم انه كذلك لكنا نقول لم لا يجوز ان يكون نسبة
الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية الى الخشب حتى يكون تغيّر الجواب
في الهيولى لاقتران عرض بها كما في الكرسي لا جوهر والدم مثلا محفوظة فيه
صور العناصر على ما مرّ وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دما واذا
سئل عن اشخاصه انها ما هي لا يجاب بانها عناصر او نحو ذلك كالاسطقسات
والاركان بل بانها دم وكذا البيت المشار اليه اذا سئل انه ما هو لا يجاب بانه طين
او حجارة بل بانه طين او حجارة بل بانه بيت فالاعراض معتبرة لجواب ما هو
والحقائق الغير البسيطة انما هي بحسب التركيبات وهو انها من اي الاشياء ركبت
سواء كانت جواهر كالجسم من الهيولى والصورة او اعراضا كالحركة السريعة
من الحركة والسرعة او مختلفة كالكرسي من الخشب والهيئة والاسامي هو الاسم

قوله وليس فيه الا الهيئات التي باعتبارها صار دما اه لا بل فيه صورة كمالية بها صار الدم دما سواء بقيت فيه صور العناصر والاسطقسات ام بطلت وذلك لان الدموية من الحقائق الاصلية التي لها آثار مخصصة وغايات ذاتية فهي صورة كمالية كائنة فوق [illegible] العناصر وصور الاسطقسات

بازاء اى شئ وضع كما سبق شرحه والبسائط لا جزء لها حتى يتعين فيها جواب ما هو

ببعض الاجزاء والانواع المركبة الضابط فيها اجتماع معظم اعراض مشهورة الا لتفت

الى ما سواها حتى يتعين فيها جواب ما هو كالكرسى مثلا فانه خشب جمع فيه

هيئات واعراض خاصة بها صارت كرسيا كالشكل ونحوه دون اللون ونحوه

مثلا ومن حججهم اى حجج المشائين على جوهرية الصورة ان هذه الصورة جزء الجوهر

لنبدل ينبدل لها وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط فان جزء ما يحمل عليه انه

جوهر بجهة ما لا يلزم ان يكون جوهرا فالكرسى يحمل عليه بجهة ما وهى باعتبار الذات

انه جوهر والهيئة التى بها الكرسى جزء الكرسى ولا يلزم ان يكون جوهرا بل الجوهر

الذى هو من جميع الوجوه جوهر يكون جميع اجزائه جوهرا فان نفس كونه جوهرا

من جميع الوجوه نفس كون جميع اجزائه جوهرا ان كان له جزء والماء والهواء من

الذى سلم كونهما جواهر محضة اى من جميع الوجوه بل من حيث جسميتها جواهر

وخصوص المائية والهوائية بالاعراض فالماء جوهر مع اعراض ليس نفس الجوهر

ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا باطل هذا لاستلزامه التكرار وانما

حذف الخبر لشهرته واستدل على التكرار بقوله وجوهرية الصورة لكونها لا

فى موضوع وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها وعدم استغناء

المحل عنها هو انها مقومة للمحل فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا

كانا قلنا الصورة مقومة للجوهر فيكون مقومة للجوهر وهو تكرار خال عن الفائدة

لكن هذا الاستدلال انما يتم لو سلم ان معنى كون الصورة لا فى موضوع هو

عدم استغناء المحل عنها فثبت بما ذكرنا ان الاعراض يجوز ان يقوم الجوهر تارة

لا نسلم ان جسم الشارح و
الهوائية
والحجرى والنبات
والحيوانى وغير ذلك الكل
منها حقيقة محصلة لها وحدة
طبيعية من غير نظر واعتبار وهى غير حالة
فى موضوع فيكون كل منها جوهرا واحدا غير بسيط

الشئ فى العلم بجوهرية جميع اجزائه تفصيلا يرد
عليه ما اورده المصنف تعليقات قوله ثم قولهم
الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرا الخ
للصورة كما انه تقوم بان تقوم
للمادة وجودا وتقوم
للمركب ماهية
ولكن منها معنى آخر فلا تكرار ان اريد بالتقويم
فى قولهم ان الصورة مقومة للجوهر كونها مقومة
لماهية المركب الجوهرى فالاول ان يحمل كلام المصنف
على انه واقع معهم على طريق الترديد والاستفسار
بانكم ما اردتم بقولكم ان الصورة مقومة للجوهر

لا يخفى

لا نعني بها الا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت جوهرية او عرضية في هذا الكتاب

وليس في العناصر شيء سوى الجسمية والهيئات لا غير واذا اندفعت الصور

التي اثبتوها ولو انها غير محسوسة فبقيت الكيفيات التي تشتد وتضعف

يعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا بمعنى ان حرارة واحدة تشتد

حتى تكون هي في حال الشدة بعينها ما كانت قبلها اذ الزائدة بعينها لا تكون

الناقصة ولا بمعنى انضمام شيء اليه لانه ان لم يكن حرارة لا يصير الحرارة

اشد وان كان حرارة اجتمع حرارتان في محل دون مميز وهو محال ان سلم عدم استحالته

فلا يكون احديهما قد اشتدت واما انه ينضم اليها حرارة اخرى ويتحدان والشدة باتحاد

الاثنين فليس بشيء لانهما ان بقيا او انتفيا او احديهما فلا اتحاد وان سلم فلا يكون

الواحدة بعينها قد اشتدت بل بمعنى بطلان الاولى وحدوث حرارة اشد من المفارق

وهذا متفق عليه بين الفريقين لكن الخلاف في ان الاختلاف بين الشديد

والضعيف بالنوع او بالعدد وذهب اصحاب المعلم الاول الى الاول مستدلين

عليه بان المميز بينهما بعد اشتراكهما في الحرارة اما عرضي خارج او فصل والاول

باطل لان التغير في نفس الحرارة لا في امر خارج عنه فتعين الثاني واليه

الاشارة بقوله واما من قال ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها

ليس لعارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة فيكون بفصل بناء ان المميز

ان لم يكن عرضيا كان ذاتيا فيكون فصلا اخطأ لبطلانه تفصيلا واجمالا

اما الاول فلعدم انحصار التمييز بين الشيئين بالفصل او الخاصة لجواز ان يكون

بالذات حتى يتمايز بذاته وتماما على ما قال فان الحرارة ما تغيرت لما بينا ان حرارة

واحدة

واحدة بينها لا يختلف بل تختلف اى بتعين باشخاصها اى باشخاص الحرارة المتواردة عليه واما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل حتى يكون الحرارة الشديدة نوعا والضعيفة نوعا اخر فان جواب ما هو لا يتغير فيها اى في الاشخاص عند السؤال عنها في حالتي الاشتراك والانفراد ولو كان الفارق فصلا لتغير الجواب لا هو عارض والا لم يكن التغير في نفس الحرارة بل قسم ثالث هو الكمالية والنقص وهي الكمالية خارجة عن ذات الحرارة اذ ليس في الاعيان كمالية وحرارة بل هما طبيعة واحدة وعلى هذا فيكون هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة لا يكون بشئ زائد على الحرارة بل بنفس الحرارة فان الشدة هي كمالية في نفس المهية والضعف هو نقصان فيها واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره من الاختصار لزم ان يكون الاختلاف في بين المقدار الكبير والصغير نوعيا لان الكبير لم يزد على الصغير بعرضي بل بشئ مقداري هو كم في نفسه وعندكم ان الاختلاف اذا لم يكن بعرضي كان بفصل فيكون الكبير والصغير نوعين وهو يخالف قواعدكم والحق ايضا الامتياز احدهما على الاخر الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية وفي خصوص المقدار ايضا ان اتفق كما في الضعف فازاد الا بما ساواه فكيف يكون قدر منه مقدارا وقدر اخر منه ليس بمقدار قال الشارح هذا القسم الثالث لا يتصور وجوده لان ذات الشئ ان كانت الزائدة فلا يكون الناقصة والمتوسطة نفس ذاته لانهما ليستا نفس الزائدة بل يكونان نوعين اخرين وكذا ان كانت ذات الشئ الناقصة او المتوسطة وهذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح دون النوع الكلي العقلي لان ذات الحرارة اذا كانت هذه الحرارة فلا يكون تلك حرارة بخلاف ما اذا كانت ذات الحرارة

ماهيتها

قوله بل هو قسم ثالث هو الكمالية والنقص اه احتج اتباع الاشراقيين على ثبوت مذهبهم بان سواد ما مثلا اذا كان اشد من سواد آخر فوجوده بعارض او بذاته لا سبيل الى الاول والا فلم يكن التفاوت في السواد بل في امر آخر هو خلاف المفروض فتعين الثاني فيكون الاختلاف بين [illegible]

[illegible]

الوجود وليس من عوارض الاشياء بحسب الواقع بل في ملاحظة العقل كذلك الفصول وما يجري مجراها بالقياس الى المعنى الجنسي والنوعي فنقول العقد كما في المطارحات ان احد المقدارين ما زاد على الاخر

الا بما ساواه في الحقيقة المقدارية كلام حق لكن يجب ان كمالية وجود المقدار كما صدر وجوده هو نفس مهية المقدار بناء على ان الوجود والمهية في كل شئ امر واحد في العين وقد مر ان الوجود مما يقبل كمالا ونقصانا وهو ايضا يشتد ويضعف بنا يقع فيه الحركة تتقيفات

ماهيتها فان هذه وتلك وغيرهما يكون حرارات ولما كان هذا التحليل منقدحا
في القسم الثالث جاب عن التحليل العقد بما قلنا واليه الاشارة بقوله والمهية العقلية
كالحرارة مثلا يتم ذوات اشخاصها التامة والناقصة والمتوسطة كالزائدة
والناقصة والمتوسطة ولا يكون نفس شئ منها اذ لا يشترط النوع في حقيقة
شئ من الثلثة كما لا يشترط في الانواع الطبيعية طبيعة النوع المطلقة بما
يختص به كل واحد واحد فان الانسانية ليست بنفس زيد وعمرو ولا الذكر
والانثى بل المعنى الذي يتم الكل والكمال والنقصان المطلق وان اخذ في الاذهان
اعتبارا خارجيا فاذا اضيف الى السواد والمقدار مثلا يكون بنفس السوادية
والمقدارية لا بخارج وكيف يتاتى ان يكون فصل الشئ المميز له عما عداه هو بعينه
طبيعة الجنس او المقوم لها ويجب ان يحقق هذه النكتة لتعرف مقاصد
صاحب الكتاب ويسهل عليك معرفة كلامه في هذا الباب والخطاء ههنا انما
كان باعتبار اخذهم الجزئي وهو الذات الشخصية مكان الكلي وهو المهية العقلية
على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل المهية اذ لا مانع ان يكون تبدل السلوك
الذي هو بحسب الاشتداد والضعف يتادى الى واسطة يخالف الطرفين في الحقيقة
كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة السليمة تحكم بانها ليست بسواد ضعيف
ولا بياض كذلك بل الكل منهما بحسب الشدة والضعف مراتب محصورة من اول
الشروع فيه واخره واذا خرج عنهما خرج عن السواد والبياض الشديد والضعيف
ووقع في نوع اخر كالحمرة وتقدير الكلام ان المهية العقلية انما تتم ذوات اشخاصها
التامة والناقصة ولم يتبدل مهية الاشخاص بالسلوك المذكور اما اذا تبدلت

بناء على ان من التغير ما يؤدي الى تبدل المهية فلا يعمها كالبياض والسواد والحمرة والصفرة وغيرها من المتوسطات بينهما واعلم انه قد جرت عادة الحكماء عند ذكر المقولات ان يذكروا ما لا يقبل منها الشدة والضعف وهو في المشهور الجوهر والكم وبعض الكيف وهو المختص بالكميات كالاستقامة والاستدارة وما يقبل وهو الباقي وعند صاحب الكتاب ان جميع المقولات قابلة لهما وان ما بينوا به عدم قبول المذكورات لهما من التحكمات الارادية والاصطلاحات العرفية واليه الاشارة بقوله

وكلام المشائين في الاشد والاضعف مبني على التحكم فان عندهم لا يكون حيوان اشد حيوانية من غيره اما ان العرف لا يطلق الاشد على الجواهر وليس يبتني الا ان الحقائق لا تبتني على الاطلاقات العرفية وهو مغالطة لفظية فانهم لما رأوا انه لا يجوز ان يقال مثلا خط كذا اشد خطية من خط كذا من حيث اللغة حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث المعنى الذي هو تمامية الذات تعويلا منهم على ان هذا اللفظ لا يطلق عرفا فلا يكون معناه حاصلا في نفس الامر وهو قياس فاسد فانه وان لم يطلق انه اشد خطية في العرف فانه يطلق في العرف ان خط كذا اشد طولا من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هي الشدة في الخط وكذا الشدة في الحس والحركة هي الشدة في الحيوانية فقد تبين انهم ناقضوا انفسهم في المعنى وان لم يصرحوا به في اللفظ لان معنى الشدة موجودة في الجوهر والكم سواء اطلق الاشد عليهما ام لا لكن لما تكلم من قبل ان الخط يقبل الاشدية والاضعفية باعتبار الكمال والنقص تعرض ههنا لقبول الكم ذلك اعتمادا على ما سبق وتعرض لكون الجوهر قابلا لهما بقوله

وقد حدّوا الحيوان والواو فيه للحال فكانّه قال عندهم لا يكون حيوان اشدّ والحال انّهم قد حدّوا الحيوان بما يلزم ان يكون حيوان اشدّ لانّهم حدّوه بانّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالارادة ثمّ الذي بنفسه اقوى على التحريك نحوا اكثر لا شكّ انّ الحسّاسيّة والمتحرّكيّة فيه اتمّ فتكون حيوانيّة الانسان مثلا اشدّ من حيوانيّة قلّت حواسّه وضعف حركته كالبعوضة مثلا فبمجرّد ان لا يطلق في العرف انّ هذا اتمّ حيوانيّة من ذلك لا ينكر انّه اتمّ منه وقولهم انّه لا يقال انّ هذا اشدّ مائيّة من ذلك ونحوها اي نحو الماء من العناصر كالاشدّ ناريّة وهوائيّة وارضيّة فانّه لا يقال ايضا كلّها بناء على التجوّزات العرفيّة فاذا سمعوا وطولبوا بلميّته وفي نسخة بعلّة دعاويهم وفي نسخة دعواهم تبيّن وهن الكلام كاشتبين من نقض شبههم وحلّ مغالطتهم وبيان تناقضهم وفي نسخة فاذا سمعوا وطولبوا بلميّة دعاويهم رجعوا من هذا الكلام وهو انّ الجوهر لا يقبل الاشدّ والضعف لضعف دليلهم مثل انّهما انّما لا يقبلها لانّهما انّما يكونان بين الضدّين كالسّواد والبياض والحرارة والبرودة والجوهر لا ضدّ له لانّا لا نسلّم انّ الاتمّ والانقص انّما يكونان بين الضدّين كيف وهم يسلّمون انّ الوجود الواجبي والعلّي اتمّ من الوجود الامكاني والمعلولي واشدّ مع انّهما ليسا بضدّين لما بقا اذ لا تعاقب على موضوع واحد اذ لا موضوع للوجود الواجبي لانّه ليس زائدا على ماهيّته وموضوع الوجود العلّي غير موضوع الوجود المعلولي ومثل قولهم انّ حدّ الجوهريّة والحيوانيّة والخطيّة يعمّ الجواهر والحيوانات والخطوط فلا خطيّة الخطّ الطويل مثلا اشدّ من خطيّة القصير وقس الجوهريّة والحيوانيّة عليه

والجواب انه لو دلّ على ان الجوهر والكمّ لا يقبل الشدّة والضعف لدلّ ايضا على انّ الكيف لا يقبلها فانه كما انّ الطويل والقصير حدّ الخطية فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف من البياض حدّ البياضية فيهما واحد فكما لم يدلّ ذلك في الكيف على عدم قبول الشدّة والضعف باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدلّ على عدم قبول الجوهر والكمّ لهما ومثل انّ الشدّة انما يطلق على زيادة في الهيئة لها حدّ تقف عنده كالبياض والسواد لا على زيادة في الهيئة لا تقف عند حدّ لا يمكن الزيادة عليه كالطول فانه لا ينتهي الى حدّ لا يمكن تصوّر ما هو اطول منه والجواب انّا لا نسلّم انّ الكيفيات ينتهي في الشدّة الى ما لا يمكن الزيادة عليه في نفس الامر وان كان ما في الوجود كذلك من غير فرق ولانه لو صحّ ما ذكروه لوجب قبول الجوهر للشدّة لانّ الزيادة في الجوهرية ينتهي الى حدّ لا يمكن الزيادة عليه كما في جوهرية المعلول الاوّل ونحن سنذكر فيما بعد ما يختص به كل واحد من العناصر من الهيئات اي من الاعراض على ما هو رأي الاقدمين وان ليس فيها اي في العناصر الا ما يحسّ لنا من الكيفيات ونحوها والمشّاؤون اثبتوا في الاشياء المتشخصة امورا لا يحسّ و لا يعقل بخصوصها كالصور الجسمية والنوعية في العناصر المحسوسة حتى يصير الحقائق بعد ان علمت مجهولة لانّ اكثر الاشياء مجهولة عند المشّائين لا يعلم الا بعد الاستكمال والمفارقة والحق مع الاقدمين في هذه المسئلة لما مرّ من الادلّة **قاعدة** ومن الغلط الواقع بسبب اخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القائل وهو قوم من القدماء وجمهور المتكلمين في اثبات الجزء الذي لا يتجزّى المسمّى بالجوهر الفرد الجسم ينقسم الى ما لا ينقسم في الوهم والعقل والفائدة في ايراد العقل انّ الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم

وانواعها فكذلك اختلاف افعالها الجوهرية من الحس والحركة وآثارها الذاتية شدّة وضعفا وزيادة ونقصا انما منشأه اختلاف نفوسها ومبادي افعالها قوّة وضعفا والذي ذكره من عروض الآلات وتعصيبها ونقصها فهي انما يعتبر في تفاوت

لا ينافي كون بعضها واقعة في مقام الوحي وتنزّل التقديس لقوّة وجودها الكمالي وفعليتها جوهرها العقلي كما سيتضح لك في باب النبوّات ان شاء الله تعالى تعليقات

قوله قدّس سرّه في الصفحة السابقة رجوعا عن هذا الكلام الى قوله الشارح بانّ الجوهر لا يقبل الاشتداد والتضعّف واعلم انّ هيهنا مقاما آخر غير المقامات المذكورة وهو انّ الجوهر يقبل الاشتداد والتضعّف اعني الحركة في الجوهرية الذاتية لم لا وهذا المعنى غير

لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى بخلاف العقل فانه لا يقف لتعلق
الفرض العقلي بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي بناء
على انه لو انقسم الى غير النهاية لكان الجسم وجزء منه كجبل وحصاة مثلا متساويين
في المقدار لتساويهما في قبول القسمة الى غير النهاية واستلزام تساويهما في المقدار
لاستحالة ان يكون ما لا يتناهى ازيد مما لا يتناهى فان ما نقص عما هو غير متناه
فلا بد وان يكون ذلك لوجود شيء في الزائد ليس في الناقص ما هو في مقابله
اذا قوبل كل جزء من هذا بجزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص
متناهيا او فرض غير متناه هف واذا لم يتفاوت اجزائهما لم يتفاوت مقدارهما
بالضرورة لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء لكن مساواة الجزء المقداري
للشيء لكله في خصوص المقدار مح واليه الاشارة بقوله ومساواة الجزء لكله مح
والجواب ان لا نهاية امكان القسمة خاصة للاجسام كلها وكما لا يلزم من اشتراك
الكل والجزء في الجسمية اشتراكهما في خصوص المقدار كذلك لا يلزم من اشتراكهما
في خاصة الجسم هي لا نهاية امكان القسمة اشتراكهما في خصوص المقدار سلمنا ان الشيئين
اذا اشتركا في عدم التناهي اشتركا في عدم التفاوت ولكن لا مطلقا بل فيما يكون عددها
الغير المتناهية حاصلة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا كيف والوجود يكذبه
الا ترى ان الالوف المتضاعفة الى غير النهاية بالقوة والامكان بها من المئات
الغير المتناهية بالقوة عشرة امثالها ومن العشرات مائة امثالها مع ان عدد كل عقد
من الثلثة غير متناهية بالقوة بمعنى انها الى حد انتهينا في العدد امكن الزيادة
عليه لكن لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل لم يلزم من الاشتراك

في اللانهاية التساوي في الاعداد المقتضي لتساوي مقداري الجزء والكل واليه اشار بقوله
ولم يعلم هولاء ان القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوة وليس لها اي القسمة
اعداد حاصلة اي بالفعل حتى يقال انه يساوي شيئا او يتفاوت ثم ليس من شرط ما لا يتناهى
انه لا يتفاوت لا سيما اذا كان بالقوة فان الالوف في العقل ممكنة الى غير النهاية
بالمعنى المذكور وهي تشتمل على مات عدادهم اكثر من اعداد الالوف وذلك بعشر
مرات ولا يخل ذلك اي التفاوت بالقلة والكثرة بكونهما غير متناهيين باستحالة
الجزء الذي لا يتجزى في العقل والوهم للجسم ظاهر فان هذا الجزء ان كان في الجهات
اي على ما يسلم ويعتقده القائلون به فما منه الى الجهة غير ما منه الى الاخرى اي
للجهة الاخرى فينقسم اي وهما وعقلا ويستثنى نقيض التالي بما فات انقسامه لكونه
جوهرا فردا النقيض المقدم وهو ان الجزء ليس بموجود في الجهات بل مطلقا لانه
لو كان الجزء موجودا كان في الجهات ولو كان فيها انقسم لكنه ليس بمنقسم فليس
بموجود مطلقا هذا اقوى الوجوه الدالة على نفي الجوهر الفرد لدلالته على بطلانه مطلقا
سواء تركب منه الجسم او لا وسواء كان هو وامثاله متناهي العدد في كل جسم متناهي
المقدار على تقدير تركبه منه او لم يكن وغيره يدل على بطلان تركب الجسم منه لا غير
ومنه ما ذكره في هذا الكتاب وهما اثنان الاول قوله وايضا لو كان للجسم جزء
لا يتجزى لكان الواحد اذا فرض على ملتقى الاثنين لما لم يتصور ان يماس كل كليهما
اذ لا يكون ح لا يتجزى لانقسامه بها ولا مقتصرا اي ح لان يماس مقتصرا على ما
احدهما فانه على الملتقى فلا بد من التقاء شيء من كل واحد اي من الطرفين والواسطة
فانقسمت الثلاثة وهو واضح والثاني قوله وايضا الواحد بين الاثنين وهو لو

ان حجب ای الطرفین عن التماس وهو کون نهایتی جسمین بحیث لا یتخللهما شیء ٢٤١
من الاشیاء لقی کل من الطرفین ای من الوسط غیر ما یلقاه الآخر فانقسم ای الوسط
او لم یحجب ای الوسط الطرفین عن التماس بل کان کل واحد من الطرفین مماسا للآخر
کمماسته للوسط کان الوسط متداخلا لهما اذ التداخل هو ان تلاقی کل واحد من الجسمین
بکلیته کلیة الآخر بحیث یکون حیزهما واحدا ویکون مقدار مجموعهما مقدار
احدهما فوجوده ای وجود الوسط وعدمه سواء فلو انضم الیها رابع کان حکم
الوسط هکذا وهلم جرا فلا یزداد حجم الثلثة علی حجم الاثنین ولا حجم الاربعة
علی حجم الثلثة فلم یبق فی العالم حجم وهو محال ومع کونه محالا فی نفسه مناقض لما
فی ان اجسام العالم بالغة منها وان الوسط یحجب الطرفین عن التماس واذا لم یتصور
للجسم جزء لا یتجزی فلا یتصور ای هذا الجزء لکل ما یکون فی الجسم ای من المتصلات
القارة کالخط والسطح والجسم التعلیمی لانقسامها بانقسامه ومن غیر القارة
حتی الحرکة فانها واقعة فی المسافة فیلزم انقسامها الی غیر النهایة من انقسام
المسافة وذلک لتطابقهما فی العقل فان الحرکة الی نصف المسافة نصف الحرکة الی
کلها وکذا الزمان ینقسم بانقسام الحرکة فان زمان نصف الحرکة نصف زمان کلها
والزمان هو مقدار الحرکة لا من جهة المسافة التی یوجد اجزاؤها المتقدمة
والمتأخرة بحسب الحرکة معا بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذین لا یجتمعان فاذن
لا حرکة مؤلفة من اجزاء لا یتجزی ولا زمان ویتبین منه ان قسمة الحرکة والزمان
الی ماض ومستقبل وحاضر لا یصح الا ان الحال حد مشترک هو نهایة الماضی وبدایة
المستقبل والحدود المشترکة بین المقادیر لا یکون اجزاء لها والا لکان التصنیف

ثلثا بل هى موجودات مغايرة لما هى حدوده بالنوع ويظهر من هذا فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء وهى ان الحركة موجودة والماضية ليست بموجودة وكذا المستقبلة فتعين الوجود فى الحاضرة وهى لا ينقسم والا لم يبق موجودة لانحصار اقسامها فى الماضى والمستقبل وهما غير موجودين فاذا لم ينقسم الحركة الحاضرة لم ينقسم المسافة المطابقة لها وفيه المطلوب وظهور فسادها لابتنائها على قسمة الحركة الى الثلثة وقد يقال فى دفعها ايضا ان اردت بعدم انقسام الحركة الحاضرة عدم انقسامها بالفعل فلا نسلم لزوم المطلوب لان اللازم عدم انقسام المسافة بالفعل والمطلوب عدم انقسامها بالقوة ايضا وان اردت به عدم انقسامها بالقوة فلا نسلم انها لو انقسمت بالقوة لم تبق موجودة وانما يلزم ذلك لو انقسمت بالفعل **قاعدة** فى ابطال الخلاء وهو اما لا شئ محض وعدم صرف او موجود هو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة قائم لا فى مادة من شانه ان يملائه الجسم فالامتداد يعم الخط والسطح والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثة فيه يخرج الخط وكونها قائمة يخرج السطح فان المراد بالقائمة ان يكون على زوايا قائمة وذلك لا يتاتى فى السطح وان كان يتاتى فيه فرض ابعاد ثلثة لكن لا على زوايا قائمة وكون قيامه لا فى مادة يخرج الجسم التعليمى فانه عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقييد بانه لا فى مادة وكونه من شانه ان يملائه الجسم يخرج الجسم الطبيعى لانه لا يملائه جسم اخر لان نفسه ملاء فلا يملائه شئ اخر وعلى المذهبين هل وراء العالم خلاء لا يتناهى حتى يلزم وراء العالم بعد غير متناه ام لا خلاء موجود الا البعد الذى فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وعلى التقدير الاخير هل يجوز خلو شئ من هذا البعد عن الجسم حتى يوجد فى العالم

جسمان الايتماسان لا يوجد فيما بينهما جسم يماسهما وهذا النوع من الخلا هو المسمى ٢٤٣
بالبعد المفطور والقائلون به اصحاب الخلاء اولا يجوز حتى لا يكون في العالم جسمان الا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما فذهب الى كل طائفة والفرق بين مذهب من يقول انه
امتداد لا يخلو عن الجسم المستلزم لتداخل البعدين ومذهب الذاهبين الى ان
لا خلاء ان اصحاب هذا الراي يرون ان بين طرفي الطاس مثلا بعدا يداخله
بعد الماء وانه بحيث لو خرج الماء منه ولم يدخل في ذلك الاناء جسم اخر اما
هواء او غيره لبقي البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن خروج الجسم عنه من غير
ان يخلفه جسم اخر هو عند هؤلاء مح واما من لا يرى ان للخلا وجودا ولا تحققا
فانه لا يقول ان بين طرفي الاناء بعدا مغايرا البعد الجسم الذي في ذلك الاناء وهذا
هو الفرق ولا نزاع للحكيم مع القائل بانه لا شيء وراء العالم خلاء لا يتناهى لان
معنى كلامه ان وراء العالم لا شيء ولا شيء لا يكون له نهاية والحكيم يسلم ان ليس وراءه
شيء ولا مع من يقول انه لا شيء ولا يجوز خلوه عن الجسم لانه اذا لم يتصور فطور
بين شيئين لم يملائه جسم فلا خلاف فكانهم قالوا لو تحرك جسم ولم ينتقل الى حيث
هو جسم اخر ما كان فيه شيء وهو صحيح فقد اعترفوا ان هذا الخلو لا يتصور
فلا نزاع ولا مع القائل بانه مقدار مطلقا لانهم اذا قالوا انه امتداد قائم بنفسه
فقد اعترفوا بجوهريته وانه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة وهو مقصود
بالاشارة فيكون جسما اذ المفهوم من الجسم عندنا ما ذكرنا وهو مسلم في الخلاء فيكون
جسما فان لم يسمه انسان جسما فلا مشاحة معه اذ النزاع انما يكون في المعنى لا في اللفظ
وعلى هذا ان كان نزاع لا يكون في الخلاء بل انما في وجوب تناهي الابعاد من حيث

اثبتوا

٢٤٤ ع اثبتوا وراء العالم امتدادا غير متناه او امتناع تداخل الاجسام لتجويزهم تداخل
بعد الخلاء والجسم الذي فيه او لزوم الهيولى لكل ذي ابعاد ثلثة قائمة اي للجسم مطلقا
او بعض الاجسام وهو الخلاء بتفسيرهم فثبت هيولاه كما ثبت في الكواكب والافلاك
وقبل الاثبات علم حيثية تجرده انه جوهر قابل للابعاد مقصود بالاشارة كالخلاء
بهذا التفسير فيكون النزاع في الخلاء في انه هل يجوز خلو بعض الاجسام عن المادة ام لا لا
بقي النزاع مع من يقول انه لا شيء ويجوز خلوه عن الجسم فلما انحصر النزاع في البعد
المفطور وكان لزوم كون ذلك البعد جسما على مذهب الاقدمين واضحا اذ كل
ذي ابعاد قائمة قائم الا في مادة جسم طبيعي عندهم دون مذهب المحدثين
اذ ليس كل ذي كذا جسم طبيعي عندهم قال واذا علمت ان الجسم ليس فيه ما يزيد
على المقدار يعني من الهيولى والصورة على ما هو راي المشائين بل هو نفس المقدار
ذي الابعاد القائمة على ما هو راي الاقدمين فلا يمكن ان يكون ما بين الاجسام
خاليا اي بعدا مفطورا سواء اعتقد انه عدم او امتداد كما قيل للزوم كونه جسما
اما على الاول فلقوله اذ العدم الذي يفرض ما بين الاجسام له مقدار في جميع
الاقطار فان ما يتسع لجسم يفضل على ما هو اصغر من ذلك فله طول وعرض
وعمق وهو مقصود بالاشارة فيكون جسما لا عدما كما ظن واما على الثاني فواضح
لان جوهرية ذلك الامتداد معلوم من قيامه بنفسه وباقي قيود الجسم ماخوذ
في تعريف الخلاء واذا وجد ضابط الجسم في الامتداد المذكور كان جسما لا غير
جسم كما توهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المقادير للجسم الذي في الخلاء لا للخلاء
نفسه قلنا لبطلانه لان القطر الآخذ من اعلى زاوية حائط الى اسفل الزاوية

قوله قدس سره لانها موجودة بالفعل

اي وجدانها اقتضت

فيه لا نسلم ان التقسيم

لجواز ان يكون لها هيولى وصورة

مثل ما ان لهيولى الاجسام وصورها

نظرف الف والبها لا جلها [illegible] التي بها فيها

قوة ان يبقى ويبطل لا بسبب صورتها التي بها بفعل

[illegible]

اضافة النفس كالتعقد والتجرد بلا اشتراكه

وان لم يكن للبدن تاثير فانها كانت

باقية بابقائها وان لم يكن البدن

موجودا وهو المطلوب ثم

ان الصور المقترنة

[illegible]

ان بقا تلك الصور لا يجوز ان يعدم ويتغير بعد

[illegible]

التي يقابلها من الحائط المقابل للاخر اللذين يتوسطهما الخلاء ليس في ابعاد الجسم المفروض فيه ما يساويه ولما ابطل كون البعد المفطور عدما اراد ان يبطل كونه امتدادا كما ذكر فقال ثم اذا حصل في الخلاء اي المفترض بالامتداد جسم فيصير الابعاد اي ابعاد الجسم والخلاء بعدا واحدا ويتداخل بحيث يلقى كل واحد كل الاخر حتى يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما من غير زيادة عليه البتة وهو محال فان كل عاقل يحكم ببديهة عقله ان عشرة اذرع وعشرة اذرع مثلا لا بد وان يكون مجموعهما عشرين ذراعا واليه اشار بقوله وكيف لا يستحيل ان يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين اكبر من احدهما اي ازيد من جهة القدر وفي بعض النسخ اكثر من احدهما اي من جهة العدد والمراد ان المقدار الواحد له اعتباران اعتبار المقدارية التي هي من الكم المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقومة للكم المنفصل الذي هو العدد وكما ان البديهة حاكمة ان المقدار الحاصل من مجموع مقدارين ازيد من المقدار الذي هو لاحدهما وكذلك هي حاكمة ان انضمام المقادير بعضها الى بعض يحصل به زيادة منه في الكم المنفصل فلا يصير المقداران مقدارا واحدا الا اذا عدما وحصل ثالث وليس ذلك بصيرورة الاثنين واحدا على الحقيقة

حكومة ومن الغلط الواقع بسبب تغير الاصطلاح عند توجه النقض ما قيل ان النفس لا تنعدم اذ ليس فيها قوة ان تنعدم وفعل ان يبقى لانها موجودة بالفعل وهي وحدانية وهذه الحجة لا يختص بالنفس بل هي دالة على ان كل بسيط لا قابل له كالهيولى والعقل فهو لا يعدم وتقريرها في النفس ان كل موجود من شانه ان يبطل بسبب ما فقبل بطلانه فيه فعل ان يبقى وله قوة ان يبطل وكل شيء يبقى وله قوة ان يبطل فله ايضا قوة ان يبقى لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها

[illegible]

لكان لها هذه الاحوال الثلث لكن التالى باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالى ان النفس جوهر بسيط مجرد بالذات لبساطتها وهى بالفعل من جهة ذاتها والشئ الواحد لا يكون فعلا فى ذاته وهو بالقوة فلا يكون فى النفس البقاء بالفعل وقوة الثبات والفناء ولكونها مجردة لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان اصلا لا فى ذاتها ولا فى غيرها اما الاول فلبساطتها لان كل مجرد بسيط واذا كان كذلك فلو كان قوة البطلان فى ذاتها مع انها بالفعل كان محل الفناء بالقوة هو محل البقاء بالفعل ولو كان كذلك لاجتمع الوجود والعدم فى المحل الذى هو النفس عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة معدومة معا فى حالة واحدة وهو محال واما الثانى فلانه لا قابل لها لان قوة بطلان البسيط يجب ان يكون فى حامل له فيه قوة وجوده وقوة عدمه كان الاعراض والصور لها ذلك فى محالها هذا تقرير هذا البرهان على الوجه المشهور المذكور فى الكتب وتقريره على الوجه الذى ذكره هو ان النفس لا تنعدم والا لكان فيها قوة العدم مع كونها موجودة بالفعل ولبساطتها لو خرج العدم الى الفعل لزم كونها موجودة معدومة معا وهو محال فاورد عليهم اى على المشائين والموردون هم ايضا ان المفارقات حكموا بكونها ممكنة مع انها بالفعل موجودة وممكن الكون ممكن اللاكون ففيه اى فى ممكن الكون وهو المفارق قوة ان لا يبقى فللعقول قوة وجود وعدم مع كونها بسيطة لا قابل لها فبطلت المقدمة القائلة بان كل مجرد لا قابل لها لا يتصور لها قوة بطلان واجاب بعضهم اى بعض المشائين بان معنى الامكان فى المفارقات هو انها متوقفة على عللها حتى لو فرض عدم العلة انعدمت لا ان لها قوة العدم فى نفسها اى بخلاف ما نحن فيه من الكائنات الفاسدات

قوله رد اجاب بعضهم بان معنى الامكان فى المفارقات هو انها متوقفة على عللها الخ قد علمت فيما سبق ان احكام الوجود غير احكام الماهية ... اى ان الوجود فى المفارقات ... وجودات صرفة لا ماهية لها فلا امكان لها الا ان الامكان بالمعنى المقابل للوجوب والامتناع من عوارض الماهية دون الوجود والتفاوت بينها وبين الاول تام والفيض ... الذى بينها هو التفاوت بالشدة والضعف

الفاسدات اذ ليس معنى الامكان فيهما ما ذكرناه في المفارقات لانها يمكن ان ينعدم

مع بقاء عللها بفساد يعرض في جوهرها جزئها او هذا الاعتذار غير مستقيم فان توقفها

على العلة ولزوم انتفائها من انتفاء العلة انما كان تابعا لامكانها في نفسها وهو الامكان

الخاص الموصوف به جميع الموجودات ماعدا الواجب هو يقع على جميع الممكنات

بمعنى واحد دائمة كانت وغير دائمة فاسدة كانت او غيرها فكيف يفسر الامكان

اي في المفارقات عند توجه الاشكال بما ينفع الامكان وفي العنصريات بغيره

بعد تساويهما في الامكان وتوابعه وهو المراد بقوله بعد الاعتراف بان الواجب بغيره

اي سواء كان من المفارقات والعنصريات ممكن في نفسه وامكانه في نفسه منفك

على وجوبه لغيره تقدما عقليا وان العقول كلها ممكنة ولا يستحق الوجود

بذاتها كغيرها من الفاسدات ثم العجب انه اي المجيب على ما نقلنا عنه قال ان

الكائنات الفاسدات ينعدم مع بقاء عللها دون المفارقات واورد هذا هكذا اعلم

وذلك صح فان العلة المركبة للكائنات الفاسدات كالعلة اي البسيطة في المفارقات

فيما يرجع الى الوجوب بوجوب العلة حتى لو دامت العلة المركبة التي للكائنات

الفاسدات لدام المعلول لكنها لا تدوم وذلك لقوله والكائنات الفاسدات من جملة

عللها استعداد محلها وانتفاء ما يوجب بطلانها اي من الموانع مع ان استعداد المحل

وانتفاء الموانع مما يتغير ولا يثبت بحال فلا ينعدم اي الكائنات الفاسدات الا

لانعدام جزء من العلة لا لفساد يعرض في جوهرها مع بقاء عللها على ما زعم وذلك

لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة والاصلح له اي للمجيب ان كان

يذكر بدل العلة مطلقا في قوله الكائنات الفاسدات ينعدم مع بقاء عللها

قوله فان توقفها على العلة ولزوم الى هذا الكلام

اذا كان المنظور اليه

حال الهوية بحسب نفسها

او بحسب الاعتبار واما اذا كان المنظور

اليه نفس الوجود الفائض منه اياها عن فيضان

الضوء من الشمس والرشح من البحر فلا حيثية فيه غير

حيثية الارتباط بجاعله التام غير متخلل شيء من العدم

بينها تعليقات

[illegible]

عن وجودها وليس مراده ان العلة التامة للاشياء

الكائنة يجوز تخلف معلولها عنها بخلاف العلة

التامة لغيرها اذ لا خلاف لاحد من

الحكماء في ان المعلول يجب وجوده

وجوده ما دامت

علته التامة

موجودة ويمتنع عدمها او عدم جزء او شرط منها فتخلف

العلة

العلة الفياضة من المفارقات فان الكائنات ينعدم مع بقاء عللها المفارقة لكن انتفاؤها انما يكون لانتفاء بعض الاجزاء الاخرى للعلة اى البعض الذى هو غير العلة العقلية بخلاف المفارقات فانها لما لم يكن لها من العلل غير العلة العقلية التى لا يتغير اذ لا مادة لها ولا صورة ولا استعداد محل استحال عدمها مع بقاء عللها العقلية بل دامت بدوامها قال فى المطارحات واصلح ما يجاب ههنا ان القوة فى الكائنات الفاسدات ليس معناها الامكان الذى هو قسيم ضرورتى الوجود والعدم وان كان هذا الامكان بمعنى واحد يقع على الدائم وغير الدائم بل هذه القوة هى القوة الاستعدادية التى لا يجتمع مع وجود الشئ والامور الدائمة لا يتقدمها استعداد اصلا والى هذا اشار بقوله وكان ينبغى اى يجب ان يأول الامكان اى القوة المذكورة فى حجة بقاء النفس بالقوة القريبة التى هى الاستعداد القريب لئلا يتوجه الاشكال اذ لا استعداد للمفارقات لا ان يجحد اصل الامكان ولا استحقاق الوجود فى المفارقات لدفع الاشكال فانه لا يصح بخلاف ما ذهبنا اليه فانه صحيح وليس هذا موضع التطويل فيه بل الغرض التنبيه على جهة الغلط فان قيل سلم ان المفارقات لا استعداد لها لكن لا خلاف فى ان النفس الناطقة لها استعداد فى المادة المرجحة لوجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد واذا كان استعداد وجودها عن المبدء المفارق فى المادة البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها فى المادة ايضا فتنعدم وان كانت العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل حدوثها والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان محلا لامكان

نفس الهيئة لا غير فالحق ان يقال الامكان يطلق بمعنى واحد على الكائن والمبدع لكن الفرق بين الحوادث والمبدعات فى كون العروض المستفيض الموجب احدها الى حاجة غير الهيئة وهو العروض للموجود بحسب الواقع

متعين بزمان معين ومكان خاص وغير ذلك من المخصصات فنقول ان زيدا مثلا قبل وجوده ممكن التكون من مادة كذا فى مكان كذا وعلى مقدار كذا او صفة كذا فامكان وجوده حالة خارجية من قبيل اعدام الملكات المفتقرة الى محل وقوة كالعمى والمرودة وغيرهما مما يزاحم الوجود فى شركته المادة واتصاف الاشياء بها خارجيا لا بمجرد الاعتبار العقلى فلا محالة فى النحو من الاتصاف بالعدميات المقابلة للوجودات مما يستلزم تركيبا

حكومة فيما استدل به على بقاء النفس

المحل و اذا كان البدن شرطا في وجود النفس فيجب صحة انعدام المشروط عند فقدان الشرط قلنا البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس استعد بذلك المزاج لان يكون له كمال جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات كمالا له الا اذا كان في نفسه موجودا والا لا يكون موجودا لغيره ولا كمالا له ثم اذا بطل المزاج الذي به استعد البدن لان يكون هذا الجوهر المباين كمالا له بطل كونه كمالا له لان الاستعداد المذكور كان شرطا في ذلك الكمال واذا بطل الشرط بطل المشروط ولا يلزم من بطلان كون ذلك الجوهر كمالا للبدن بطلان الجوهر في نفسه فان كون الشيء ليس بموجود لشيء آخر لا يقتضي بمجرد مفهومه ان يكون مسلوب الوجود في نفسه الا ترى ان كون الفرس لك لا يلزم ان يكون له كون في نفسه ولا يلزم من لا كونه لك لا كونه في نفسه بل ان اقتضى ذلك اقتضاه بسبب آخر كالعرض فانه يلزم من وجوده لمحله ان يكون في نفسه موجودا ويلزم من انتفائه لمحله ان يكون في ذاته منتفيا لان وجوده وعدمه في نفسه هو وجوده وعدمه في حامله بخلاف الجوهر المباين فانه لا يكفي في انتفائه انتفاؤه عن غيره وان كان يكفي في ثبوته ثبوته لغيره ولان الشيء ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع او بغيره وهو الممكن لا يعدم والنفس لا تنعدم الا بما يوجب عدمها لكن عدم استعداد البدن لا يكون كمالا له لا يوجب عدمها فلا تنعدم به وقيل البدن شبكة تقنص بها وجود النفس من مبدئها المفارق فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا يحتاج الى بقاء الشبكة بل يبقى النفس ببقاء علتها الفياضة لوجودها ولا مدخل لمرجح وجودها عنه في وقت دون آخر في ذلك اذ لا يلزم من كون الشيء له مدخل

فى وجود امر ان يكون لانتفائه مدخل فى انتفائه واعتبر بالة النجار فان لها مدخلا
فى وجود الكرسى وينتفى الالة مع بقاء الكرسى لانها كانت شرط الحدوث لا شرط البقاء
فكذا البدن اذ استعداده شرط حدوث النفس لا شرط بقائها فاعرفه فانه دقيق نفيس

ومن جملة المراوغات اى الحيل المغالطية فى دفع الاشكال هو ان الوحدة ان وجب
تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن فلحوقها لعلة فواجب الوجود
فى اتصافها يحتاج الى علة فلا يكون واجب الوجود لذاته وواجب الوجود من جميع جهاته
هف وهذا الاشكال لا يختص بالوحدة بل يتوجه فى الطبايع العامة كلها كالوجود ونحوه
بان يقال مثلا ان وجب تخصص الوجود باحد الجزئيات فلا يوجد غيره وان امكن
فلحوقه بعلة فيصير الواجب لذاته ممكنا لذاته هذا محال فقولهم ان الوحدة فى واجب
الوجود سلبية معناه انه لا ينقسم وفى غيره ايجابية وهى مبدء العدد والعدد
[illegible]
شى وجودى وكذا مبدئه ولقائل ان يقول هذه الوحدة التى هى مبدء العدد
يوصف بها ايضا واجب الوجود فانا نقول القيوم واحد وثانيه العقل الاول
وثالثه كذا اى العقل الثانى ورابعه كذا اى العقل الثالث فقد وصفناه بالوحدة
التى هى مبدء العدد اذا اخذناه مع اعداد الوجود فانه واحد منها فلم ينفع ذلك
الاعتذار وتغيير الاصطلاح وهو ان الوحدة فى الواجب بمعنى وفى الممكن
باخر وهذا العذر الواهى هو المراد من المراوغة بل الحق اى فى الجواب ان يقال هذا
الاشكال انما يتوجه فيما اذا كانت الطبيعة التى يعرض لها العموم لها صورة فى الاعيان
ولا تكون لازمة معلولة لكل واحد من الجزئيات كالحيثية او الهيولى التى لها تحقق
فى الاعيان فان تخصصها بالمائية او السماوية لو كان لذاتها ماصح وجود حيثية
او هيولى

اويصدق حده ومعناه على اشياء كثيرة فى الخارج وهو ايضا من مقولة الكم التى اى من اجناس العرض والعرض والجوهر اقسام من الوجود وله ايضا انواع مختلفة آثار ولواحق وهكذا الاثر على وجوده فى الخارج ولا معنى لتركيب امر محصل فى الخارج من سلوب مجردة فالكثرة

العامة لا بحسب حقائقها الوجودية فيرتسم فى العقل من تكرر شى من هذه المفهومات بحسب تعدد الى الموضوعات صورة عددية ولكن لو تكرر لا عدد ان بنظر الى حقيقة القيوم المقوم لكل ما سواه و شاهد نور

بصيرة سريان نوره فى نور كل شى لعلم يقينا شهوديا ان لا ثانى له فى الوجود هذا على طريقة اهل الكشف والحكمة الحاصلة وكذلك الحال على طريقة اهل النظر والحكمة البحثية فى نفى كون وحدته مبدء العدد فان حقيقة البارى ليست مماثلة لغيره بحسب ذاته فلا يكون ذاته بذاته مبدء للعدد المتالف من الوحدات بخلاف غيره تعالى

او هيولى غير متخصصة بذلك النوع او الصورة فلابد من مخصص وعلة للتخصيص في الاعيان فان نسبة الجسمية الى جميع لواحقها امكانية ولا مانع من فرض بقاء جسمية او هيولى وتبدل صور او اعراض عليهما اما اذا لم يكن لها صورة في الاعيان وكانت لازمة اعتبارية لكل واحد من الجزئيات فلا يكون تخصصها باحدها واجبا ولا لحوقها بها ممكنا لان الوجوب والامكان من صفات الامور الموجودة في الاعيان لا للامور الاعتبارية الموجودة في الاذهان الا ترى ان الجوهر والعرض يلزمهما امكان الوجود ولا يقتضي طبيعة امكان الوجود تخصصها باحد جزئيات الجوهر والاعراض ولا كون لحوقها بها ممكنا بل هو لازم اعتباري لكل واحد يجوز ان يكون لازم امرين مختلفين في الحقيقة واحدا بالنوع فهذا هو الجواب العام عن هذا الاشكال واما الخاص فهو ان الوحدة صفة عقلية لا غير كما ذكرنا انها من الاعتبارات العقلية ولكونها كذلك لم يفتقر في تخصصها الى علة بل هي لازمة لكل ماهية اعتبرها العقل غير منقسمة

حكومة ومن الغلط الواقع بسبب اخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في ابطال مثل افلاطون وحقيقتها يظهر مما اقول وهو انه ذهب الى ان لكل نوع من الانواع الجرمية في عالم الحس مثالا في عالم العقل هو صورة بسيطة نورية قائمة بذاتها لا في اين هي في التحقيق الحقائق لانها كالارواح للصور النوعية الجسمانية وهذه كاصنام لها اي اظلال ورشح منها للطافة تلك وكثافة هذه فتلك الصور النورية هي المسميات بالمثل وانما سميت بها نظرا الى ان من شان المثال ان يكون اخفى من الممثل وهي اخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا ولو نظر الى ان من شان المثال ان يكون اضعف من الممثل كامثلة الانواع الجوهرية في الذهن لانها اضعف

من الانواع لقيام الانواع بذاتها وامثلتها بالذهن كانت الصور النوعية المنطبعة امثلة للصور النورية كما ان الصور الذهنية امثلة للصور المنطبعة وكان هذا ايضا لان هذا انما النسبة الى ما فى نفس الامر وذلك بالنسبة الينا ولكن لانزاع فى التسمية ولا مشاحة فى الاصطلاحات واما تقرير شبهة المشائين فهو ان الصورة الانسانية والفرسية والمائية والنارية لو كانت قائمة بذاتها لما تصور حلول شئ مما يشاركها فى الحقيقة فى المحل لان كل حقيقة نوعية لها طبيعة واحدة لا يختلف مقتضاها فاذا افتقر شئ من جزئياتها الى المحل كالصور النوعية المنطبعة فالحقيقة نفسها تستدعى المحل فلا يستغنى شئ منها عن المحل كالمثل الافلاطونية فيقول لهم قائل انتم اعترفتم بان صورة الجوهر تحصل فى الذهن وهى عرض حتى قلتم ان الشئ له وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان فاذا جاز ان تحصل حقيقة الجوهرية فى الذهن وهى عرض جاز ان يكون فى العالم العقلى الماهيات قائمة بذاتها لان الحقائق النورية الاصلية لها كمالية وتمامية فى ذاتها يقتضى الاستغناء عن القيام بالغير لانها ليست كالغير فيقوم بها ولها اصنام فى هذا العالم لا يقوم بذاتها لنقصانها من حيث كونها اظلال الحقائق النورية ولقولها فانها كمال لغيرها وهو الاجسام المنطبعة هى فيها وليس لها كمال المهيات العقلية كما ان مثل المهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر كالاجسام والنفوس والعقول يحصل فى الذهن ولا يكون قائمة بذاتها لانها كمال او صفة للذهن وليس لها من الاستقلال ما للمهيات الخارجية حتى يقوم بذاتها فى مثالها وهو الصور الجوهرية الذهنية لقيامها بالذهن وكما انه لم يلزم ذلك كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشئ وهو قيام الصور

النورية بذاتها فى مثاله وهو الصور المنطبعة لقيامها بالاجسام هذا على تقدير كون المنطبعة مثال المجرد اما اذا كان بالعكس على ما بدا عليه تسمية المجرد بالمثل فلنا كذلك لا يلزم ان يطرد حكم الشئ وهو قيام المنطبعة بالغير فى مثاله وهو الصور النوعية النورية لقيامها بالذات وهذا هو المراد وان كان المثال فى الصور الذهنية اضعف من الممثل وفى المثل الافلاطونية بالعكس لكن الغرض يحصل من حيث انه لا يلزم ان يطرد حكم المثال فى الممثل ثم اى بعد انكاركم ان يكون بعض جزئيات ماهية مفتقرة الى المحل دون البعض ذهبتم الى ما يلزمكم الاعتراف به وذلك لانكم حكمتم بان الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره وفى واجب الوجود نفسه وفى غيره عارض له زائد على الماهية فيقول لكم القائل استغناء الوجود عن ماهية يضاف اليها ان كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا وان كان لامر زائد اى على الوجود فى واجب الوجود فهو يخالف قواعدكم اذ ليس ثمة الا الوجود البحت ويلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود اى تركبه من الوجود والامر الزائد عليه المقتضى لاستغناء ذلك الوجود عن ماهية يضاف اليها وقد بين انه محال وليس اى استغناء وجود الواجب عن ماهية يقوم بها لكونه اى لكون ذلك الوجود غير معلول فان عدم احتياجه الى علة اى استغنائه عن ماهية يقوم بها انما كان لكونه واجبا غير ممكن والوجوب لا يجوز ان يفسر بسلب العلة اى بالاستغناء عنها حتى يعود معنى كونه واجبا الى كونه غير معلول فيصح تعليل استغنائه بكونه غير معلول وانما لا يجوز لان الوجوب علة الاستغناء على ما قال فانه انما استغنى عن العلة لوجوبه والعلة لا يفسر بالمعلول ثم اى بعد بيان ان الاستغناء ليس لنفس الوجود

ولا للزائد ولا لكونه غير معلول لو ذهبتم الى انه لوجوبه قلنا وجوبه ان زاد على وجوده فقد تكثر اى وجوده والتكثر ممتنع فى حقه تم وعاد الكلام الى وجوبه الزائد على الوجود الذى هو صفة للموجود وان كان تابعا للموجود من حيث هو موجود ولازما له فليكن كذا فى جميع الموجودات والا يكون اى وجوبه لعلة وهو محال فى الواجب لذاته وان كان لنفس الوجود فالاشكال متوجه فيقال انا سلمنا ان كان لعين الوجود ففى الجميع ينبغى ان يكون كذا فان قال ان وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتاكده وكما ان كون هذا الشئ اشد اسودية من غيره ليس بامر زائد على الاسودية بل الكمال فى نفس السواد غير زائد عليه فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتاكده وتماميته فقد اعترف هيهنا بجواز ان يكون للماهيات تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج اليه كما فى الوجود الواجب وغيره فليعترف بمثله فيما نحن فيه حتى يكون للصور النورية اى المثل الافلاطونية تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل وللصور العنصرية نقص محوج اليه من غير لزوم اشكال **قاعدة** يجوز ان يكون للشئ اى البسيط علة مركبة من اجزاء كبعض العقول الصادرة عن جملة منها على ما سيتلى عليك واخطاء من منع ان يكون لعلة الشئ اى البسيط جزءان معللا بان الحكم اى الشئ اذا كان وحدانيا ان ينسب بكليته الى كل واحد وهو محال اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالاخر او لا يكون لاحدهما اى لشئ منها يعنى لكل واحد منهما بانفراده اثر فيه بوجه فليس اى كل واحد منهما بجزء للعلة اذ ليس بكليهما اثر فالعلة غير مجموعهما او كان لكل واحد منهما فيه اى فى شئ منه اثر فهو مركب لا وحدانى والغلط فيه انما ينشاء

نفذان نفوس لهنا هناك حتى ذلك لان فى النبات
كلمة فاعلة
محمولة على حيوة
فهى لا محالة نفس داخلة
ان يكون هذه الكلمة فى النبات
التى فى العالم الاعلى وهو النبات الاول
الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وهذه كثيرة متعلقة
جزئية فهو النبات الاول الحق والذى دونه نبات

ايضا وفيها عقل وحيوة وحركة وسكون كما انها
بعقل وحيوة المهيئة والوجود والحركة والسكون
الامكان والوجوب غير ان ذلك
العقل ليس هو كعقل
سفل ذلك عقل
فيه جميع
للعقول كلها ذلك الواحد من العقول فهو كثير على قدر
كثرة العقول واكثر منها فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى

في انه يجوز ان يكون للبسيط علة مركبة

من ظن انه اذا لم يكن لكل واحد منها اي منفردا فيه اثر اي بوجه فلا يكون كل واحد جزءا اي من العلة وذلك بين البطلان فان جزء العلة للشي الوحداني لا اثر له اي بوجه بنفسه اي منفردا عن الاخر فيما يتعلق بذلك الشئ وفي اكثر النسخ لا اثر لها بنفسها فكان الجزء الكسبي الثابت من الاضافة الى العلة بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا اي بانفراده فليس لكل واحد اثر ولا يلزم من ذلك ان لا يكون للمجموع اثر لقوله ولا يلزمه حكم كل واحد على المجموع الا ترى انه لا يلزم من كون كل من اجزاء العشرة غير زوج ان يكون العشرة كذلك بل المجموع له اثر وهو نفس المعلول الوحداني وكان جزء العلة التي هي اجزاء مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان يقتضي جزء المعلول فكذلك الاجزاء التي من نوع واحد اي التي تكون غير مختلفة الحقيقة لا يستقل باقتضاء المعلول ولا يلزم ان لا يكون المجموع مستقلا باقتضائه فانه اذا حرك الف من الناس شيئا من الاثقال حركة مضبوطة بزمانها ومسافتها وليكن حركوه في ساعة مقدار عشرة اذرع مثلا لا يلزم ان يقدر واحد اي منهم على تحريك ذلك الثقيل جزءا من تلك الحركة هو حصته منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه بالانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقي علم منه ان وجود الواحد الذي هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وانه لا يلزم من كونه كذلك عند الانفراد ان يكون كذلك عند الاجتماع وذهب بعض المعاصرين من الافاضل الى المذهب المرجوح مستدلا عليه بما خطر فيه قائلا في هذه القاعدة مع ادنى تغيير هو الذي اظهر ورود المنع عليه قائلا لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل

فيحدث الاعضاء القوية بدلالة قوة كما لبعض الحيوان اظفار ولبعضها مخالب ولبعضها قرون ولبعضها انياب

ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاين تذهب تلك القوة او تلك النفس

اعتبار كونه مجموعا لاعتبار كونه آحادا فهو باعتبار الاول شئ واحد لكن جهة وحدة اما ان يكون امرا غير حقيقي كوحدة العسكر واما ان يكون امرا حقيقيا كالصورة النوعية للعناصر

نفي كون المجموع علة للاثر ثلاثة احتمالات اما على الاحتمال الاول وهو ان يكون جهة الاثر ولعلته اي الآحاد بأسرها آحادا فلانه

ان يكون لكل واحد منها اثر والا فلا يكون للمجموع

واحد من اجزائه بالعلية لا يمكن استناد المعلول الى الباقي والا ان كان له تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه خلاف الفرض كان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا او في صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة لوجوب حدوثها ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها ولاجل بساطتها بساطتها ولزم التسلسل الممتنع لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية مجتمعة في ما لو كانت علة الحادث مركبة فانه لا يلزم التسلسل الممتنع لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منها شرطا لعدم يعد وجوده في وجود الحادث المعلول عن العلة القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال ويلزم منه ان يكون كل حادث مركبا والا لكان علته بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس الذي هو الغرض الاصلي من هذه المباحث هذا حاصل كلامه وهو منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان الفرض عدم استقلاله بالتاثير وانما ينافيه الاستقلال بالتاثير او ملزومه لا التاثير في كل المعلول لانه ليس نفس الاستقلال ولا ملزومه لجواز ان يؤثر

الشيء

او لا يجري مجراه ان كان لغيره مما محضا فلا تاثير له في حصول الامر عينه خارجي وان كان امرا موجودا فيكون حادثا ويعود الكلام في حدوثه واما النقض الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب مركب وينتهي الى جزء بسيط لكن لا نسلم ان كل جزء منه

ابا؟ وذلك لان حقيقتها ملتئمة من اجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الآخر وعدمه يستلزم وجود الآخر وهذه الحالة ثابتة لها لذاتها من غير جعل جاعل كما تبين

بيانه من ذي قبل انتهى واما بطلان قوله في قدم النفس فبيانه ان النفس بما هي نفس ليست بسيطة كما تصوره بل هي بما هي متعلقة بجرم حكمها حكم الطبيعة المتجددة لانها متنقلة من [illegible] بالقوة [illegible]

في انه يجوز صدور البسيط عن المركب

الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتأثير بل يكون تأثيره فيه متوقفا على ٢٥٧
غيره كما سبق في المثال المذكور لتحريك الثقيل هذا اذا كان المراد من التأثير في قوله
وان كان له تأثير مطلق التأثير على ما يشعر به قوله تأثير وان كان المراد منه تأثير المستقل
على ما يدل عليه قوله في شيء منه لا في كله لانه خلاف الفرض لا المخالف للفرض هو تأثير
المستقل في الكل لا مطلق التأثير فيه فنسلم هذه المقدمة فنقول (ونقول) لا نسلم انه ان لم يحصل
للاجزاء عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر
زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تأثيرها كالاجتماع فيما نحن فيه وعلى هذا
لا يبقى الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تأثيره
واما الثاني فلانه لو صح ما ذكره لزم التسلسل الممتنع لان الجزء الصوري من كل حادث
مركب حادث لانه معه بالفعل بل بالزمان وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان
كان مركبا عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة لا نهاية اجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو
بسيط واذا كان حادث ما بسيطا فلو صح ما ذكره لزم من بساطته بساطة علته
ومن حدوثه حدوثها ويلزم التسلسل الممتنع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول
ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب فعندنا ما يدل على جوازه
لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا بد من انتهاء علله الى
ما هو مركب والا لزم التسلسل الممتنع لما مر غير مرة وهذه الفوائد كلها من نتائج طبع
من توجه بذكره الكتاب دام الله ظله وكثر في الملوك الافاضل مثله واذا بطل
امتناع صدور البسيط عن المركب بطل جميع ما ابتنى عليه الى قدم النفس لان القدح
في الاصل يسري الى الفرع والغرض من ايراده انه لا اعتراف بصحتها كان متبجحا بهما

٢٥٨ اى بدعوى امتناع صدور البسيط عن المركب وبالبرهان عليه حتى ادّعاهما لنفسه
وقال انى ما سبقت اليهما وهو على ما قيل ومن العجائب انه لا يشترى ومع الكساد
يخان فيه ويسرق وما يقال ان الجسم اذا كان عديم الميل وليكن آ لا يقبل الحركة قسرا
فانه ان قبلها فنفرض ان قوة ما حركته زمانا او مسافة وليكن فى ساعة عشرة اذرع
مثلا وحركت ذا ميل وليكن ب فى مثل ثلاث الساعة فلا بدّ وان يكون تحريكه
اى تحريك عديم الميل فى زمان اقصر اى من زمان تحريك ذى الميل وليكن ثلثين
والا لكانت الحركة مع العائق كهى لا معه فنفرض بقدر ما نقص من زمان تحريك
ذى الميل زمان عديمه جسما آخر ينقص ميله عن ذى الميل المذكور وليكن جَ و
ميله نصف ميل بَ فتحرك اى جَ مثل ثلاث القوة فى مثل مسافة وهى الاذرع
العشرة فلا شك انه ينقص زمان حركته اى عن زمان حركة بَ بقدر نقصان
ميله اى النصف لان نسبة الزمانين كنسبة الميلين فيكون زمان جَ ساعة كزمان
عديم الميل فتساوى حركته حركة عديم الميل لقطع كل منهما عشرة اذرع فى ساعة
وهو ممتنع لاستحالة ان يكون الحركة مع العائق كهى لا معه لا يقال لا انسلم وجود ميلين
على النسبة المذكورة لجواز ان يكون للميل حد لا يتجاوزه سلمنا لكن الحركة
من حيث هى حركة يستدعى قدرا من الزمان ويستدعى من جهة الميل قدرا
آخر منه واذ ذاك فلا يلزم ان يكون نسبة الزمانين كنسبة الميلين سلمناه لكن
المحال انما لزم من مجموع الامور المفروضة لا من تجرد جسم عديم الميل سلمناه ولكن
الحجة بعد تسليم ما فيها انما تدل على وجود عائق عن الحركة الطبيعية فلم قلتم
انه الميل فان العائق اعم ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص سلمناه لكن الميل

اذا ضعف جدًا لم یکن له تأثیر البتة فکان وجوده کعدمه وتمام تقریره انه لا یلزم
ان یکون تأثیر الجزء جزءًا من تأثیر الکل فان عشرة رجال اذا رفعوا حجرًا مسافة عشرة
اذرع مثلًا لا یلزم ان یرفعه واحد منهم ذراعًا بل قد لا یحرکه حتی یکون وجوده
منفردًا بالنسبة الی رفعه کعدمه لان تأثیره مشروط بالانضمام کذلک المیل القوی
اذا کان مؤثرًا فی الممانعة فلا یلزم ان یکون جزء ذلک المیل مؤثرًا فی تلک الممانعة
جزءًا من ممانعة الکل وعلی هذا فاذا اقتضی المیل القوی زمانًا لا یلزم ان یقتضی
الضعیف زمانًا نسبته الی زمان القوی کنسبة الضعیف الی القوی لجواز ان یکون
تأثیر الضعیف فی ممانعة ما یمانعه الکل مشروطًا بانضمامه الی ما زاد علیه فی القوة
ودون الانضمام یکون فی حکم عدم المیل کما سبق من المثال والی هذا اشار بقوله
فلقائل ان یقول لم لا یجوز ان یکون المیل الضعیف الذی هو جزء لمیل آخر
لا نسبة له الی کله معتبرة لا یعتد به علی ممانعة ما یمانعه الکل فیکون فی حکم عدم المیل
علی سیاق المثال المذکور فی تحریک الثقیل لانا نجیب عن الاول ان میل نصف
الجسم نصف میل کله وکما ان الاجسام لا ینتهی فی الانقسام الی ما لا یقبل القسمة
ولا فی الازدیاد الی ما لا یحتمل الزیادة علیه الا ان یکون ذلک لمانع خارج عن
طبیعة الجسمیة فکذلک للمیل فی تنقصه وازدیاده وعن الثانی بان الحرکة
من حیث هی حرکة وان کانت مستدعیة للزمان الا انه لا یتعین ذلک الزمان
الا بالمخصص فان الحرکة المطلقة تستدعی زمانًا مطلقًا والحرکة المعینة تستدعی
زمانًا معینًا فالمخصص للحرکة هو المخصص للزمان فاذا فرض التساوی فیما عدا
المیل فلم یبق مخصص للزمان الا المیل وعن الثالث ان کل واحد من تلک الفروض

اذا كان واقعا فليس الحكم الا من فرض عدم الميل وعن الرابع ان التقدير فرض التشابه وتحقق

فيما عدا الميل فلم يبق للتفاوت في الزمان الا بسبب الميل وعن الخامس ان في مقايسة

الميل بهذا المثال نظرا لان الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة فحيث لا مدافعة

ولا ممانعة فلا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا وانما كان يصح اجراء

الميل مجرى هذا المثال لو كانت المدافعة والممانعة من تاثيراته الا ان يكون هو

هي نفسها ويمكن ان يزال عنه النظر بانه حيث لا مدافعة ولا ممانعة في نفس الامر بعينها

فلا ميل الا حيث لا مدافعة وممانعة محسوسة فانه قد لا يحس به مع وجوده لضعفه

كما في نبتة ونحوها واذا لم يحس القاسر المحرك به كان وجوده كعدمه بالنسبة اليه وفيه

المطلوب ولما نقض الحجة تفصيلا بمنع المقدمة اراد ان ينقضها اجمالا بانها لو صحت

لزم ان يكون للافلاك ميل جسماني غير النفساني الحادث من نفوسها لان الحجة

عامة لجميع الاجسام فيصدق على الافلاك من حيث الجسمية ان لها ميلا جسمانيا

معاوقا للميل النفساني فقال والعجب ان هذه الحجة توجب للافلاك والمحدد

ميلا لاجرامها غير ما يحدث من نفوسها وبطلان المقدم يعرف من بطلان التالي

وذلك لقوله والمستدير اوضاعه متساوية اذ ليس بعض الاوضاع الممكنة لها اولى

به من غيره من باقي الاوضاع واذا تساوت الاوضاع تساوت هيولى اجرامها

اليها ولا مدافعة عند الاستواء واذ لا مدافعة فلا ميل اذ لا معنى للميل الا المدافعة

ولهذا قال فلا يتعين استحقاق جانب ولا ميل الى صوب معين والحاصل

انه لو صحت الحجة لكان للافلاك ميل جسماني ولو كان لها ميل جسماني لكانت

اوضاعها لينبغي انها اذا كانت متساوية لا يكون لها ميل جسماني لكن الاوضاع

متساوية

٢٦٠ قوله والعجب ان هذه الحجة اه ليس العجب الا من الشيخ قدس سره حيث زعم ان لجسمية الافلاك طبيعة خاصة غير قوتها المحركة التي هي اما نفسها بعينها او قوة سارية فيها منها النفس وليس للجسم بما هو جسم تخصص خارجي الا بعد تصوره بصورة نوعية هي تمام حقيقته وليس [illegible] وجود مقيد بوجود قواها المحركة فاذا ثبت ان لكل جسم ميلا ذاتيا يلزم ان يكون لجسمية الافلاك قبل نفس المحركة ميل ذاتي وبسبب ما يحدث من نفسها فيه ميل آخر ويلزم منهما الزمه الى آخر الحجة وقول الحكماء ان كل جسم له ميل طبيعي ليس معناه ان كل جسم من حيث جسميته بلا زيادة او بالمعنى الذي هو مادة للانواع او جنس لها له ميل اذ لا وجود للجسم الا بما كحصله وينوعه صائرا اياه كما وقع التنبيه عليه مرارا تعليقات

متساوية فالحجة باطلة ولا يجوز ان يكون للشئ الشخصى كالحرارة المعينة مثلا
علتان اى تامتان مستقلتان بالتاثير فتران كان لكل واحد مدخل فی وجوده
فكل واحد جزء للعلة لا علة تامة وان لم يكن لاحدهما اى فقط مدخل فالعلة
احدهما والامر العام اى الكلى يجوز ان يكون له علل لا بمعنى ان الحرارة الكلية
يوجد فی الاعيان عن علل لاستحالة وقوع الكلى فی الاعيان ولا بمعنى ان الوجود
فی الاعيان الذى لا بد ان يكون جزئيا له علل لما عرفت من استحالته بل بمعنى
ان واحدا من تلك العلل لا يتعين لوقوع الجزئيات الكلى حتى يتوقف عليه
بخصوصه بل يقع بعض جزئياته بهذا وبعضها بذلك كالحرارة مثلا اى الكلية
فانها قد يوجبها مجاورة جسم حار كالنار مثلا وقد يوجبها الشعاع والحركة
وذلك لجواز ان يكون للاشياء الكثيرة لازم واحد بالنوع وههنا حكومات
فی بعض الادراكات والمدركات نذكرها لانها ينتفع بها فيما بعد من الابحاث
العقلية المهمة للمتألهين من الحكماء **حكومة** ظن بعض الناس اى من الحكما
ان الشعاع جسم اى لطيف نورانی ينفصل عن المضئ ويتصل بالمستضئ و
معه حرارة لازمة وهى سبب للتسخين وذلك باطل اذ لو كان جسما لكان اذا سد
الكوة بغتة اى دفعة لئلا يقال انه يخرج قبل السد لو كان بالتدريج ما كان يغيب
اى يعدم ذلك الجسم النورانی بل كان يشاهد اما ساكنا او متحركا لامتناع بطلان
جوهر قائم بذاته ببطلان اضافة له عارضة الى الغير والا لكان مرور اصبعنا
بما بين الشمس وبينه معدما له وهو بديهى البطلان فان قيل بقيت اى فی البيت
بعد سد الكوة اجسام صغار مظلمة فزال ضوءها فسلم اى القائل بهذا الجواب

قوله اذا سد الكوة دفعة [illegible]
[illegible]
الفاعل لا يشاركه المادة فی وجوده وفی [illegible] لا بالاستحالة
عن شئ [illegible] الى شئ
آخر كوجود التصور الادراكية فی القوى
الباطنة وعدمها عنها ذكره
[illegible]
فی كونه جهات الفاعل غير جهات القابل [illegible]

جسمیتها غیر ضوئها ویلزم منه کونه کیفیة تحدث من المضیئ فی القابل المقابل بلا حائل ومنها ان الشعاع نفسه لیس بجسم وایضا لو کان جسما لکان انعکاسه من الصلب کالجبال اولی مما کان من الرطب کالمیاه لان انعکاس الکرة المضروبة فی حائط الی خلفه اشد مما یکون من الماء والوجود بخلافه لان انعکاس الشعاع من المیاه اشد مما من الجبال ولنقص جرم الشمس اذا فارقها ای الجسم الشعاعی یسیرا یسیرا الی ان یفنی ویضمحل فی الادوار الغیر المتناهیة لتناهی جرمها وما حصل ای الشعاع الاعلی ن وابا فانه فی جهة واحدة لان حرکة الاجسام الهابطة انما یکون الی جهة المرکز علی سمت مستقیم یقوم عمودا علی السطح الذی یماس کرة الارض علی مسقط ذلک العمود علی ما عرف بالتجربة لکونه اقرب الطرق الی المرکز لا علی ما یری جهات مختلفة وعلی خطوط غیر قائمة فان جسما واحدا بطبعه لا یتحرک الی جهات مختلفة مع ان ضوء المصباح یتحرک الیها فیضیئ ارض البیت وجدرانه وسقفه ولتراکم اضواء سرج کثیرة حتی صار غلظا اذا عمق وکلما ازداد اعداد المضیئ ازداد عمقه ولیس کذا اذ لو ازداد عمقه لکان امنع لما ورائه عن الرؤیة لان الضوء مبصر وکل جسم یصح ان یبصر فهو یمنع من ابصار ما ورائه للزوم کونه کثیفا لامتناع رؤیة الشفیف لکن النور کلما کان اقوی کان ما ورائه اظهر للبصر واذا بطل جسمیة الشعاع فلیس مما ینتقل من الشمس او من محل ای آخر کغیرها من النیرات الی المحل کالمستنیرات بل هو هیئة ای عرض یحصل فی الاجرام عند مقابلة النیر بتوسط جرم شفاف کالهواء والماء وغیره من الشرائط والمفیض لهذه الهیئة المبصرة اعنی الشعاع وکذا غیره من المدرکات الحسیة من المسموعة والمذوقة والمشمومة والملموسة وکذا الصور المتخیلة والعقل المفارق فان جمیعها انما یحصل

وقوانا

فی افراده لا یوجب انتقاله به وخروجه الی نوع آخر

مباین له تعلیقات

قوله فلیس مما ینتقل من الشمس الخ

دفع لما قیل لو کان عرضا لکان انتقاله من المنیر الی المستنیر انتقال عرض وانتقال العرض مطلقا محال کما سبق واعلم ان ههنا دقیقة

المنیر فی استنارة الجسم المستنیر لیس الا کونه مظهرا لها کالمرآة فی مظهریته للصورة المرئیة منها حیث قال وهذه الاجرام ای المنیرة کالمرایا لکونها مظاهر لوجودات تلک الاشعة النوریة الحسیة لظهورها علی سطوحها کما کانت المرایا مظاهر لوجود الاشباح المقابلة لها من العقل المفارق بلا ریب انتهی فعلم من ههنا ان الشعاع لو کان جسما ایضا فلیس للاجسام المادیة ظلمانیة حتی یکون حدوثه بالحرکة وبمشارکة المادة ولا ایضا

في ابطال جسمية الشعاع

في قوانا من واهب الصور والآلات والشروط التي يحصل عندها الادراك من معدات لافاضة فيض الصور علينا ولولا القصور البشري لما احتجنا في الادراك الى توسط هذه الاشياء بل كان مفيد الصور ولكننا يفيدنا اياها بدونها كما هو الحال في النفوس الفلكية واذا كان عرضا فلا ينتقل اي من محل الى محل لاستحالة الانتقال على الاعراض بل يحدث فيما يقابل الشمس ابتداء لا انتقالا وعلتها اي وعلة هذه المنيرة وهي العلة المعدة لما عرفت انفا لا الفاعلية لانه واهب الصور ولا القابلية لانها الاجسام ذي الاجرام المستنيرة وهذه الاجرام كالمرايا لها لكونها مظاهر لوجودات تلك الاشعة النورية الجسمية لظهورها على سطوحها كما كانت المرايا مظاهر لوجود الاشباح القابلة لها من العقل المفارق ايضا ويلا زمان اذ لو كان حصول الاشعة من النيرات الكوكبية وغيرها زمانيا لكان اذا اشرقت الشمس من المشرق لم يستضئ الارض الا بعد زمان فظهر ان حصول الاشعة الجسمانية ليس بانتقال ولا بانفصال ولا بزمان وليكن هذا على ذكرك فانك ستنتفع به في قسم الانوار ان شاء الله فاذن العلة المعدة للشعاع هي المضيء بواسطة جسم شفاف كالهواء على معنى ان حصولها للمضيء علة معدة لحصولها في المستضيء بالواسطة المذكورة والضوء والنور والشعاع باي عبارة شئت كمال محسوس لكل ما يستضيء به وظن ان الشعاع هو اللون وليس الشعاع الذي على الاسود غير سواده بل سواد الاسود وزرقة الازرق حصة ما من الشعاع الحاصل من النير باختلاف الالوان باختلاف استعدادات القوابل واحتجوا عليه بان قالوا الالوان معدومة في الظلمة لانا ما نراها فيها وعدم الرؤية اما ان يكون لكونها معدومة في نفسها

اولان

عم٢ او لان الظلمة سائرة لها او عائقة عن الابصار وليس اي عدم الرؤية ان اي لان

فان حروف الجر يحذف من ان وان قياسا الظلمة سائرة فانها عدمية على ما بين

اي من انها عدم الضوء عما من شانه ان يستضئ على ما هو راي المشائين او

عدم الضوء بحسب على ما هو راي الاقدمين والعدميات لا تستر شيئا ولا تحجب

عن الابصار والا لما كان من قعد في غار مظلم وفي خارجه جسم مستنير يرى ذلك

الجسم فتعين ان يكون معدومة وهو ليس بشئ لجواز ان يكون عدم رؤية الالوان

لانتفاء شرط رؤيتها لان شرط المرئي ان يكون مضيئا لذاته او لغيره فالضوء شرط

رؤية اللون لا شرط وجوده والا لتوقف وجوده على وجود الضوء المتوقف

على وجود اللون لان الشفاف غير قابل للضوء وهو دور باطل لكونه دور توقف

تقدم لا دور معية كما في المتضايفين وليست الالوان الا الكيفيات الظاهرة

لحاسة البصر والشعاع كالة ظهورها لا امر زائد على اللونية فاذا لم يظهر للبصر

في الظلمة فلا يكون موجودة فيها واذا لم يوجد في الظلمة ووجدت في الشعاع فاللونية

فلقائل ان يقول لم اذا سلم لكم ان الالوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة

لا يلزم ان يكون نفس الشعاع وانما قال اذا سلم لانه في موضع المنع لانا لا نسلم

انها غير موجودة فيها بل غير مرئية لانتفاء شرط الرؤية فان الشعاع شرط ظهور

اللون ولازم له لا نفسه وليس تلازم الاشياء كظهور اللون مع الشعاع او توقف

الاشياء بعضها على بعض كالظهور على الشعاع يلزم منه اتحاد الحقائق والا لزم

في كل متلازمين وفي كل شرط ومشروط وله ايضا ان يقول لا نسلم ان حقيقة

اللون ما ذكرتم فان ظهوره للبصر ليس نفس حقيقته بل تابع لها فانه ما لم يثبت .

حقيقة لم يوجد ظهورها وان قبل الظهور بالفعل حقيقة اللون منعه ونقول
ان الشئ قد يكون ملونا ولا يكون ظاهرا بالفعل اما لعدم حضور ناظر اولاختلال
آلة البصر او لعدم القصد او غيره والحق ان ظهور اللون للبصر عند عدم المانع
ان اخذ داخلا في مفهوم اللون مقوما له فلا حصول لشئ من الالوان في الظلمة
لانا ما نراها فيها مع ان الظلمة ليست بمانعة لما عرفت وان لم يؤخذ كذلك لم يلزم منه
الا ان الضوء شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه وهذا هو الاولى بل الواجب
ومما يدل على ان الشعاع غير اللون ان اللون اما ان يؤخذ عبارة عن نفس الظهور
اي للبصر او عن الظهور على جهة خاصة اي عن سواد او بياض ونحوهما من الالوان
لا يمكن ان يؤخذ اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر فان الضوء كما للشمس ونحوها
من الكواكب غيرها ليس بنفس اللون وهو ظاهر وكذلك الضوء اذا غلب
على بعض الاشياء السود الصقيلة كالشبج وهي خرزات سود يضرب بها المثل
في السواد يغيب لونها والظهور يتحقق بالضوء وان اخذ اللون على انه ليس
بمجرد الظهور اي للبصر بل مع تخصص اي بسواد او بياض فاما ان يكون نسبة
الظهور الى السواد والبياض كنسبة اللونية اليهما في ان الظهور لا يزيد في الاعيان
على نفس السواد كما ذكرنا في اللونية اي من انها لا تزيد على نفس السواد في الاعيان
فليس في الاعيان الا السواد والبياض ونحوها والظهور محمول عقلي فلا يكون ظهور
البياض في الاعيان الا هو فالاتم بياضا ينبغي ان يكون اتم ظهورا وكذا الاتم سوادا
وليس كذا فانا اذا وضعنا العاج والشعاع والثلج في الظل ندرك مشاهدة ان
الثلج اقرب بياضا من العاج وان العاج الذي هو في الشعاع اضوء وانور من الثلج

[illegible]
قوله قدس سره فالاتم بياضا ينبغي ان يكون الا كذا مرتبة من الالوان مرتبة خاصة في الظهور ولها حالة مخصوصة في اللونية لامتزاج نورها بظلمتها والضوء الواقع عليها هو غيرها بالعدد وبهذا يلزم عدم كون اللون منها فرادا والضوء
تعليقات

الذي في الظل فدل على ان الابيضية غير الانورية واللون غير النور وكذا الاتم
سوادا اذا وضعناه في الظل والانقص في الشعاع كان الانقص انور والاشد
سوادا انقص نورا ويدل ايضا على ان الاسودية غير الانورية واللون غير النور
فان قيل الاتم بياضا او سوادا انما يكون اتم ظهورا ولو لم يعارضهما معارض وهو
المدعى اللازم من الزامكم ما اذا عارضهما شيء كما في المثالين من الظل الذي لا يخلو عن
ظلمة فلا يلزم المدعى ولهذا اعنى ولمعارضة الظل للاتم بياضا وسوادا امتازت
الانورية عن الابيضية والاسودية واللون عن النور والى هذا اشار بقوله
وليس في ذلك اي التمايز بين الانورية وبين الاسودية والابيضية من الظلمة
اي من جهة الظلمة وكونها سببا الا باعتبار كونه في الظل وهو لا يخرج عنها قلنا
ذلك التمايز واقع في الشعاع ايضا فانا اذا نقلنا السواد الاتم الى الشعاع والانقص
الى الظل يصير الاتم اي سوادا انور مع بقاء اشدية اي في السواد وكذا لو نقلنا
الاتم بياضا الى الشعاع يصير انور مع بقاء اشدية في البياض ولما بقيت شدة
السوادية والبياضية مع الانورية تمايزت عنها ودل على ان الابيضية والاسودية
غير الانورية واللون غير النور واما ان يكون اظهور اي ظهور السواد والبياض
للبصر في الاعيان اي في الخارج شيئا آخر غير السواد والبياض فهو المطلوب
فيتضح مما ذكرنا ان الشعاع غير اللون وان لم يتحقق اللون اي ظهوره او وجوده
دونه اي دون الشعاع لانه شرط ظهوره كما عرفت وهذا هو الحق في هذه
المسئلة وليست هذه المسئلة وهي ان الشعاع غير اللون من مهماتنا اي في
المباحث الحكمية ولو كان الحق معهم فيها وهو ان الشعاع غير اللون ما كان يضرنا

اذ لا يبقى

اذ لا يبتني عليها مسئلة مهمة **حكومة** ظن بعض الناس وهم ارباب العلوم
الرياضية سيما اصحاب المناظر منهم ان الابصار انما هو بخروج شعاع من العين يلاقي
المبصرات فيحصل عند الملاقاة الابصار وهو باطل لان هذا الشعاع اما ان
يكون عرضا او جسما فان كان هذا الشعاع عرضا فكيف ينتقل لاستحالة الانتقال
على الاعراض من محل الى اخر وان كان جسما فان كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه
اي قبض الشعاع الينا على وجه لا نبصر مع التحديق شيئا من الاشياء لا من المضيئات
ولا من المستضيئات لانقباض الشعاع الينا بارادتنا لاستحالة ان يكون الارادة له
والا لكان حيوانا ذا شعور وادراك وكان الادراك له لا لنا وليس كذا وان كان يتحرك
بالطبع فما يتحرك الى جهات مختلفة بل الى جهة واحدة كالعنصريات ولكان نفوذه
في المايعات التي لها لون كالخل وماء ورد والدهن اولى من نفوذه في الزجاجات
الصافية وذلك لكون النفوذ في المايعات للينها اسهل مما في الزجاجات لصلابتها
لكنه ليس اولى لانا نبصر ما في الزجاجات دون ما في المايعات الملونة لمنع لونها
عن رؤية ما فيها ولهذا فرضها ملونة ليمكنه نفي التالي اذ لو كانت صافية
غير ملونة لامكن رؤية ما فيها ولكان نفوذه في الخزف ايضا اولى من الزجاج
لان مسامه اي مسام الخزف اكثر من مسام الزجاج ولما شوهد الكواكب القريبة
كالقمر مثلا والبعيدة كالثوابت مثلا معا لبعد المسافة بينهما بل كان رأي الابصار
يختلف على نسبة المسافة لوصول الجسم الشعاعي الى القريب في زمان اسرع من
وصوله الى البعيد ولكان الجرم اي جسم الشعاع يتحرك دفعة الى الافلاك فيخرقها
مع ان الحركة دفعية ولا خرق للافلاك وينبسط اي ولكان ينبسط دفعة واحدة

على نصف كرة العالم ما يخرج من العين من الجسم الشعاعى مع كون العين فى غاية

واستحالته كاستحالة غيره من التوالى ظاهرة ولهذا قال وهذه كلها محالات

فالرؤية ليست بالشعاع وانما تعرض لابطال كون حركة الشعاع قسرية لظهوره

لانها يكون على خلاف الطبع او الارادة وحيث لا ارادة ولا طبيعة فلا قسر وقال

بعض اهل العلم يعنى المعلم الاول ومن تبعه من المتقدمين والمتأخرين ان الرؤية

انما هو انطباع صورة الشئ فى الرطوبة الجليدية لا بان ينتقل الصورة منه اليها

لاستحالة الانتقال على الاعراض ومنه يعلم ان الرؤية كما انها ليست بخروج شئ من

البصر الى المبصر كذلك ليست بدخول شئ من المبصر فى البصر بل بان يحصل الصورة

عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس فى قوة البشر تعليل ذلك

وليس الابصار بمجرد الانطباع المذكور والا لرئى الشئ الواحد شيئين لانطباعه

فى جليدتى العينين بل بتادى الشبح فى العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة

الروح الذى فيهما وح يحصل رؤية ذلك الشئ ولكن بشرط توسط جرم شفاف

وهو الذى لا يحجب ما وراءه من الابصار كالماء والهواء والبلور والزجاج وما يجرى

مجراه ودليل الانطباع ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة

والملونة تتكيف بتلك الاضواء والالوان والعين ايضا كذلك حتى ان الانسان

اذا نظر الى قرص الشمس او الى الخضرة مثلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض

كانه ينظر اليهما وان نظر بعد الخضرة الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين

وما ذلك الا لتكيف الآلة بالضوء واللون اللذين هما المبصران بالذات ولا بد وان

يكون الاثر الحاصل فى الجليدية مساويا للمؤثر فى الشكل فهو صورة فوقع عليهم

٢٦٨ قوله قدس سره قال بعض اهل العلم
اى الحق ان
صورة المرئى يحصل
للنفس بواسطة الرطوبة الجليدية
بان تحدث فى ملكة الرطوبة بان تحصل
فيها صورة تثليا ادراكيا شهوديا بواسطة
قوة هيولانية فى ملكة الرطوبة

في تضعيف ما قيل في الابصار

اي ورد على اصحاب الانطباع اشكالات كلها تما اوردها اصحاب الشعاع عليهم ٢٦٩
منها ان الجبل اذا ابصرناه مع عظمه فالرؤية انما هي بالصورة اي المنطبعة في الجليدية
وللصورة اي لصورة الجبل فان كان هذا المقدار اي العظيم لها اي للصورة
المنطبعة فكيف حصل المقدار الكبير في حدقة صغيرة وان لم يكن للصورة
المنطبعة هذا المقدار العظيم لم نر الجبل عظيما لان عظم المرئي وصغره بحسب
عظم الصورة المنطبعة وصغرها اجاب البعض اي من اصحاب الانطباع عن هذا
الايراد وهو استبعاد حصول المقدار الكبير في الصغير بان الرطوبة الجليدية
يقبل القسمة الى غير النهاية كما بين في الاجسام والجبل ايضا صورته قابلة للقسمة
الى غير النهاية واذا اشتركا في لانهاية القسمة وتساويا فيها فيجوز ان يحصل اي المقدار
الكبير فيها اي في الحدقة الصغيرة وهذا باطل فان الجبل وان كان قابلا للقسمة
الى غير النهاية وكذا العين الا ان مقدار الجبل اكثر من مقدار العين بما لا يتقارب وكذا
كل جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة اكثر من اجزاء العين فكيف ينطبق المقدار
الكبير على الصغير وهذا كما يقول قائل الجبل نفسه يشعر قشرة بندقة لتساويهما في
قبول القسمة الى غير النهاية وهو كلام في غاية الركاكة والسقوط وقال بعضهم اي بعض
القائلين بالانطباع لا نسلم ان الصورة المنطبعة ان لم يكن لها المقدار العظيم لم نر
الجبل عظيما وسنده قولهم ان النفس يستدل بالصورة اي المنطبعة وان كانت
اصغر من المرئي على ان مقدار صورته هذا كم يكون اصل مقداره وهذا باطل
فان رؤية المقدار الكبير انما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال وبعضهم جوز
ان يكون في مادة واحدة كمادة الجليدية فيما نحن فيه مقدار صغير لها وآخر كبير

هو مثال للغير اى شبح المبصر لكون المادة قابلة لهما فالزمهم الخصم بان المقدار الذى للجبل اذا انطبع فى الجليدية لا يجتمع اى لا ينضم بالفرض اجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض فى محل واحد اى جزء واحد من الجليدية فانه لو كان كذا ما بقى مشاهدة الترتيب اى بين اجزائه من مقادير الطول والعرض والعمق لانضمام امتداداته واجتماعها فى اقل جزء من الجليدية واذا لا يجتمع ما يفرض اجزاء ذلك الامتداد فكل ما يفرض جزءا لذلك الامتداد فهو فى جزء اخر من الجليدية فان استوى مقدار الجليدية مع مقدار الصور الامتدادية للجبل فلا يتصور مشاهدة عظمه والتالى باطل لانا نشاهد عظمه وان زادت الصورة الامتدادية على مقدار الجليدية واستغرقت اجزاء الجليدية باجزائها فلها اجزاء وامتداد خرج عن حد العين فلا يرى اى الجبل كما هو بل يرى ما انطبع منه فى الجليدية وهو بعض الجبل ولا يكون اى المقدار الزائد على الجليدية فى محل وهو محال ومن انصف تفطن بصعوبة انطباع الشبح وهذه قاعدة مهمة جدا فيما نحن بسبيله على ما سيظهر فى قسم الانوار انشاء الله تعالى

قاعدة فى حقيقة صور المرايا والمراد من المرآة كل صقيل من الاجسام حتى الماء والبلور والجليدية فانها كالماء الصافى والبلور يظهر عند مقابلته لشىء الاشباح والمثل الروحانية للشىء المقابل ان الصورة وفى اكثر النسخ اعلم ان الصورة ليست فى المرآة والا ما اختلفت رؤيتك للشىء فيها باختلاف مواضع نظرك اليها اذ الهيئات الثابتة فى الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها وايضا اذا لمست المرآة باصبعك وهى بعيدة عن وجهك بذراع صادفت بين صورة اصبعك وملتقى اصبعك وبين صورة

كنسبة امر مادى الى امر متعلق بالمادة متصرف فيها وبالجملة
فكلما هو اقرب منه
الى التجرد الصرف فهو
اولى بوقوع اشراق النور
الوجودى عليه ومناسبتها انه اذا جاز عنده
كون الرؤية بمجرد النسبة الى الامر الخارجى بواسطة
مقابلته للبصر الذى هو بمنزلة مرآة للنفس فليجز ذلك

غير تلك الصورة منه وجه ومع صورته من وجه فلما
رايا المرآة لها حكم فى الصورة بذاتها ورايا الناظر
يخالف تلك الصورة منه وجه علمنا ان الناظر
فى نفسه ما شرط فيه ذات المرآة
ولما لم يتأثر لم يكن تلك الصورة
هى عين المرآة ولا
عين الناظر

وانما ظهرت منه حكم التشبيه للمرآة على الفرق بين الناظر
وبين المرآة وبين الصورة الظاهرة فيها التى
غيب فيها ولهذا اذا راى الناظر بعيد عن المرآة
ترى تلك الصورة بعيدة فى باطن المرآة واذا قرب
قربت واذا كانت فى سطحها على الاعتدال ورفع الناظر

٢٧١ اى المرئية فى المراة مثلا لا بعمقها عمق المراة فليست الصورة فيها على ان الصورة
لو كانت فيها لكانت فى سطحها الظاهر اذ هو المصقول منها وليس كذا اذ لو كان
كذا لما تفاوتت المسافة المذكورة اصلا وليست هى فى الهواء لانه شفاف لا يظهر
فيه شئ ولا يقال هذا الهواء الذى نحن فيه وهو ما يحويه كرة البخار التى بعد سطحها عن
جميع جوانب الارض سبعة عشر فرسخا على ما حققناه وبرهنا عليه فى مؤلفاتنا فى علم
الهيئة كثيف ولهذا يقبل النور والظلمة ويحدث الليل والنهار واذا جاز فيه ظهور
النور والظلمة فلم لا يجوز ظهور الصورة فيه قلنا نحن نقطع بالبديهة انا لو كنا فى
الهواء الشفاف وهو الخالى عن الهيئات اعنى ما فوق كرة البخار الذى لا يقبل النور
والظلمة ولذلك لا يكون هناك ولا فى الافلاك نهار ولا ليل لكنا راينا الصورة
مع امتناع كونها فى ذلك الهواء فان قلت لا يلزم من امتناع كونها فى ذلك الهواء
امتناع كونها فى هذا الهواء للفرق القادح قلت لا يجوز ان يكون الصورة فى الهواء
مطلقا لانه قد يرى فى الهواء ما هو اعظم منه كالسماء وليست هى فى البصر لما سبق
من انها اكبر من الحدقة وليست هى صور رئيت بعينها على ان ينعكس الشعاع من المراة
الى الوجه والى كل ما يرى خلاف جهة المراة كما ظنه بعضهم وهم القائلون بالشعاع
فانا قد ابطلنا الشعاع فانا قد ابطلنا الشعاع ولقائل ان يقول مسلم انك ابطلت
ان الابصار يكون بخروج الشعاع عن البصر ولكن لم لا جوزت ان يحدث فى المراة
من مقابلة النير كيفية نورانية يستنير بها المراة ويحدث من تلك الكيفية فيما وضعه
من المراة كوضع النير منها كيفية اخرى شعاعية يستنير بها ذلك الشئ كما استنار
المراة بالكيفية الاولى وهكذا يحدث عن كل كيفية كيفية اضعف مما قبلها الى ان ينتهى

فلم

فلم لا يجوز ان يحدث في المرآة من نور البصر كيفية نورانية يبصر بها المرآة لان هذا
النور يفيد الابصار كما ان الشمس يفيد الاستنارة ويحدث عن هذه الكيفية
كيفية اخرى نورية في مقابل المرآة وهو الوجه فيبصره الرائي فان قلت لو كان
كذلك لحدث عن كل كيفية كيفية اخرى كما في الشمس قلت انما اقتصرت على الاولى
لضعف نور البصر فانها بمنزلة الكيفية الاخيرة في الشمس وليست هي نفس صورة ذلك
تراها بطريق اخرى اي غير الانعكاس والانطباع فانك قد ترى مثال وجهك اصغر
من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الاعضاء وايضا هي متوجهة الى خلاف
توجه وجهك وفي بعض النسخ الى خلاف جهة وجهك ولو كانت هي نفس صورة ذلك
لا مثالها وشبحها لما رايت وجهك اصغر مما هو عليه ولا الى خلاف جهة وجهك
وايضا لو كان بانعكاس شعاع فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة ان اتصل بجميع المر
ـرئي اي الوجه على مقداره لا اصغر وان اتصل ببعض الوجه او ببعض كل عضو
منه فالمرئي هيئة الوجه وكل اي وهيئة كل اعضائه تامة بل كان يرى ذلك البعض
على ما هو عليه من تمام الصورة دون البعض او كان يرى من كل عضو بعضه
والتوالي باطلة فكذا المقدم ولما امكن ان يرى الرائي اصبعه وصورتها فان الشعاع
اي شعاع البصر اذا اتصل بالاصبع واتحد اي بالشعاع المنعكس الى الاصبع ايضا
سواء كان الاتحاد بامتزاج او اتصال فلا يرى الا الاصبع مرة واحدة لكون
الملاقي له الذي به الابصار شعاعا واحدا ولا صورة اي والحال ان لا صورة شبحية
تراها ح وليس كذا لانا نرى الاصبع من صورتها الشبحية دفعة واحدة وان لم يتحد
الشعاع المتاصل بالمنعكس فاما ان يتداخلا وهو محال او ينفرد كل منها بحصة من الابصار

فيكون

ناقصا عند استواء ذلك السطح وكلما كان ذلك السطح
اشد تقعيرا
كان المخروط اوسع
قاعدة فيرى المرئي اصغر منه ثانيا
وكلما كان اشد تقعيرا كان جانب القاعدة
اضيق الى ان ينتهي الى نقطة فيكون مخروطا تاما
قاعدة سطح المرآة وراسه عند المرئي فيبطل الرؤية

الاصبع اصبعين عند تدقيق النظر الى شيء آخر ازيد
منه الى البصر او ابعد منه ورؤية الاشياء يوم
الضباب عظيمة ورؤية الكواكب في
الافق اعظم منه في وسط
السماء وكرؤية
الناظر

وجهه في المرآة التي في سطحها تقعير عظيما اذا كان
قريبا جدا ثم كلما بعدت صار المرئي اعظم حتى اذا
بلغت في بعدها الى ان يصير نقطة البصر بمنزلة مركز
سطحها المقعر بطلت الرؤية اذ لم يوجد لزاوية مخروطة
الزاوية مرتفع ثم اذا جاوز ذلك الحد صار صغيرا

فيكون المرئي بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة وبالشعاعين كلها ويلزم ٢٧٣
منه ان يكون المرئي المشاهد صورة واحدة لا صورتين وبيّنا وبا ويلزم منه ان لا
نراهما معا وان يكون المرئي دائما واحدا لا على التعيين فان قيل يجوز ان يتراكما قلنا
التراكم يوجب زيادة ظهور الشيء لا التعدد والا لكان اذا نظرنا الى الشيء بعين واحدة
ثم فتحنا عليه الاخرى رأيناه شيئين وليس فليس ولقائل ان يقول يجوز ان يكون رؤية
الاصبع بكيفية اصابة متاصلة وشبحها باصابة متفرعة عليها وايضا لكان من
يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه اي المنعكس الى الكوكب دفعة فان رؤية
الماء وصورة الكوكب اي رؤية صورته دفعة فيقع حركة لا في زمان سيما من الماء
الى فلك الثوابت وهو محال واذا تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من
الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصر كنسبة المرآة اي الى الصورة الظاهرة لان
الجليدية ايضا مرآة للنفس بها يدرك صور الاشياء واشباحها الحادثة عند
مقابلتها للجليدية فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس فيها اي في الجليدية
كحال صورة المرآة فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصور التي يدرك
النفس الاشياء بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة كما ذكرنا
وح يقع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير ان كان له هوية
في الخارج فتراه وان كان شبحا محضا كصور المرايا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة
فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صور الاشياء المقابلة وقع
من النفس ايضا اشراق حضوري فرأت تلك الاشياء بواسطة مرآة الجليدية
والمرآة الخارجية ولكن عند وجودها [illegible] عالم الحس

وفي اليقظة واما في النوم او فيما بين النوم واليقظة فانه حكم اخر غير الذي في عالم الحس على ما سنطلع عليه في قسم الانوار انشاء الله العزيز وبعد ان اشار الى ان صور الاشياء واشباحها ليست في الجليدية اراد ان يذكر مثالا يدل على امتناع انطباعها فيها فقال ثم ان البصر اذا احسسنا به اجساما على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض فلا بد من ارتسام صورها عند هؤلاء وصور المسافات التي بينها على سمت واحد اي في الجليدية فكيف يفي بها الجليدية واقطارها فسر الرؤية اي البصرية وصور المرايا والتخيل اي صور التخيل ياتي من بعد وغرضنا من ذكر هذه المسائل هيهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده اي بصدد ذكره وبيانه في قسم الانوار

حكومة في المسموعات وهي الاصوات والحروف ذهب المشاؤون الى ان سببها تموج الجسم السيال الرطب كالماء والهواء وليس المراد من التموج حركة انفعالية انتقالية من ماء او هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء من وقوع شيء واحد فيه اثر الدوائر فانه امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب التموج امساس عنيف هو القرع او تفريق عنيف هو القلع وانما اعتبر العنف لانك لو قرعت جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم تجد صوتا وكذا في القلع اما القرع فانه يحوج الماء والهواء الى ان ينفلت من المسافة التي سلكها القارع الى جنبيها بعنف شديد وكذا القلع وان قيل فيه ايضا انه يحوجهما الى الولوج بين الجسمين المنفصلين بعنف شديد ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد منهما للتشكل والتموج الواقعين هنالك ولا حصول [...] وان كان ان لا يكون

قوله قسم الرؤية وصورة المرآة و التخيل ... من بعد آه

بان مذهبه في الابصار هو ان رؤية الشخص المقابل هي بادراك النفس اياه لا بصورة اخرى بل بعين ذلك الشخص بالعلم الحضوري ورؤية الشخص بواسطة المرآة بادراك النفس ...

لها عند الة البصر وفي الثالث ان وجودها ايضا منه النفس في صقع يختص بها ويستعمل ان كل نفس عالما اخر من الجواهر والاعراض والافلاك والعناصر كلها قائمة بالنفس لا بنحو الحلول والعرض بنحو قيام الشيء بفاعله فليفهم

شرطاً متوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لانه يميل من جانب الى جانب ٢٧٥
عند هبوب الرياح ولان من اخذ انبوبة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الآخر
على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين ولانا
اذا راينا انسانا من البعيد يضرب بالفاس على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت
ولولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء المتموج الى الصماخ لكانت الرؤية والسماع
معا ولما بطل السمع لسد الصماخ واذا كان كذلك فاذا انتهى التموج الهوائي او المائي
الى الهواء الراكد في الصماخ فيموجه ويشكله بشكل نفسه ويقع على جلدة مفروشة
على عصبة مقعرة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه السامعة وهي قوة
رتبت في العصب المفترش على سطح باطن الصماخ هي مشعر الاصوات لا الاصوات
من حيث هي اصوات فقط بل من حيث امتيازها بهيئات عارضة لها والا لم يتميز صوت
عن صوت بهذه الحاسة ومنه يظهر ان الصوت لا يخلو عن هيئات ومنها الهيئات
المسماة بالحروف ولهذا عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت
اخر مثله في الحدة والثقل تميزاً في المسموع واحترزنا بالقيد الاخير عن طول الصوت
وقصره وكونه طيبا وغير طيب لانها وان كانت هيئة يتميز بها صوت عن اخر مثله ولكن
لا تميزاً في المسموع لان هذه الامور ليست بمسموعة اما الطول والقصر فلانهما اما
نفس الكميات او كميات ماخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع بل كل منهما
معقول ههنا لا مسموع على ما قيل نعم الصوت الحاصل في ذلك الوقت مسموع
واما الطيب وغير الطيب فلان هيئة كل منهما يتحقق بتناسب اجزاء الصوت
تناسبا ملائما للنفس او غير ملائم ولان التناسب معقول لا مسموع كذلك كون

٢٧٦ الصوت طيبا او غير طيب لا يكون مسموعا بل هو معقول مدرك للنفس والمسموع
هو الصوت الحاصل ح ولان الصوت لا ح عن الحروف لما عرفت فحقيقة الصوت تشكل
الهواء بمقاطع الحروف ولان التشكل كيفية ترسم الصوت بانه كيفية تدرك بحاسة السمع
بالذات فهو وهو احتراز عن الهيئات العارضة لها من الحروف والحدة والثقل وغيرها
لكونها مدركة بعرض للصوت لكن يجب ان يعلم ان الصوت القائم بالهواء الخارج عن
الصماخ يجب ان يكون مسموعا ايضا مع سماع الصوت القائم بالهواء الواصل
الى السمع اذ لو لم يكن مسموعا لاحال وصوله الى الصماخ لما ادركنا جهته والتالي
باطل وللقدم مثله هذا خلاصة مذهب المشائين وقد شكك عليه بانا نسمع
صوت من يحول بيننا وبينه جدار ولا يمكن ان يقال الهواء الحامل ينفذ في مسامه
لانه لاجل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل لا يبقى عند
مصادمة الهواء لذلك الجدار لكثافته حتى يبقى كيفية تلك الحروف بعد خروجه
من المنافذ وبان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل واحد من اجزاء الهواء
او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة بحسب
ما يتادى الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة
الا سامع واحد وبان وصول الهواء المتموج الى الصماخ لو كان شرطا لما سمع الصوت
من وراء جدار من حديد لا مسام له لكنه يسمع واجيب عن الاول بان القدر
الذي يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل وعن الثاني بان الحامل هو
كل واحد من اجزاء الهواء ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا بان يصل اول مرة
فيكون الشرط فيما بعدها منتفيا فينتفي المشروط بنفيه وعن الثالث بان التجربة تشهد

على ان

على ان الحائل كلما كان ثخنه كانت مسافته اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فلو عمّ المسام وجب ان يعدم السماع بالكلية واما الاشراقيون فذهبوا الى ان الهواء ان كان يتشكل بمقاطع الحروف فليس ذلك له من حيث هو هواء مط وكيف يكون والهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتيام والتشوش بادنى سبب بل ان كان يتشكل بمقاطعها فانما ذلك بسبب غائب عنا كبعض المجردات من العقول يوجد تلك التقطيعات ويحفظها زمانا والآلة يتشكل بتلك المقاطع ولم يكن تشكله بها شرطا في حدوث حروف وصوت لاستحالة اشتراط وجود الحادث الواقع بالمنع الغير الواقع ومن الجائز ان لا يكون تموج السيال ولا توسطه شرطا في حصول الصوت والحرف على كل حال بل على وجه مخصوص وذلك اذا كان في عالم الحس لان القرع والقلع والتموج كلها اسباب وشروط في هذا العالم اما في عالم المثل المعلقة فكلا اذ لا تموج في اسباب الصوت المثالي ولا قرع ولا قلع والسر فيه ان الصوت امر كلي يجوز ان يحصل بعض افراده بعلة والبعض بعلة اخرى لما عرفت من ان الواحد بالنوع يجوز ان يكون له علل مختلفة ولما كان التشكل على هذا الوجه صحيحا دون ما ذكره المشاؤن قال تشكل الهواء بمقاطع الحروف باطل اي لا مظ لصحته على ما ذكره الاشراقيون بل على ما ذكر اي على الوجه الذي ذكر المشاؤن في الصوت وهو ان الهواء يتموج بقرع او قلع فيتشكل بمقاطع الحروف حافظا لذلك التشكل الى ان يصل الى الصماخ فان الهواء لا يحفظ الشكل اي شكل الصوت وتقطيعات حروفه وذلك لشدة سيلانه وغاية رقته ونهاية لطفه وهو سريع الالتيام بعد التشكل الحاصل فيه بالانفصال ثم من تشوش الهواء الذي عند اذنيه

فالنفس تدرك صورة المسموع على هيئته وتشكله المخصوص لكن لا في المادة في عالمها الخاص كما تدرك صور المبصرات في عالمها كما عرفت وتما يناسب ذكره لهذا المقام انه قد ظهر لك مما تلوناه عليك ان القوة الباصرة الطف الحواس

لاضطربت بريح ونحوها كان ينبغي ان لا يسمع شيئا لتشوش التموجات واختلافها والتالي باطل لانا نسمع الكلام مع شدة الريح وقوة التموجات والاعتذار بان الصوت نفسه يخرق الهواء اي الذي في طريقه وينفذ فيه لشدته اي حتى يصل الى الصماخ باطل فانه اذا تشوش ما عند الاذن من الهواء كله لا يبقى للبعض قوة النفوذ والامتياز عن الباقي والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما على ما عرفت من مثال من يضرب بالفاس على خشبة من بعيد ولو كانا داخلين في الصوت لم يتصور بقاؤه بعدهما ولما امكن ايضا تعقل الصوت دون تعقلهما والمقدم كالتالي باطل والصوت لا يعرف بشيء لانه يريد به التصور لمن له حاسة السمع ويمتنع التصور في حق من لا سمع له ولما انجر البحث الى هذا اراد ان يشير الى ان امتناع التعريف لا يختص به بل كل محسوس بسيط فحكمه ذلك فقال والمحسوسات بسائطها لا تعرف اصلا فان التعريفات لابد وان ينتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف والا تسلسل الى غير النهاية واذا انتهى اي تسلسل التعريفات وليس شيء اظهر من المحسوسات حتى ينتهي اليه اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات فهي الفطرية التي لا تعريف لها واما ان جميع علومنا منتزعة من المحسوسات الجزئية التي هي الملموسات والمذوقات والمشمومات والمبصرات والمسموعات فلان الانسان في مبدأ امره خال عن العلوم لكن بواسطة الحس بالجزئيات المذكورة يتنبه لامور مشتركة بينها ولامور يخالف بها بعضها بعضا بسبب ذلك يحصل له علوم كلية هي تصورات وتصديقات الا ترى انه ياخذ المشترك الذاتي بين جملة من الموجودات ويسميه جنسا والمميز الذاتي فصلا والمركب منهما نوعا والمشترك العرضي عرضا عاما

هذا المسلك حيث لم يكن للوجود عين في الخارج ولم يكن للاشياء المختلفة المعاني وجود واحد عيني عنده فكل مركب في العقل مركب في الخارج على ما ذهب اليه من كون الوجود اعتباريا عقليا فكان البسيط الخارجي بسيطا عقليا ... فحكم بان المحسوسات البسيطة لا تعريف لها واما قوله فلا شيء اظهر من المحسوسات اه فان اراد به المحسوسات بما هي محسوسات اي موجودات لالات الحس المنفعلة عنها فهي ليست من هذه الجهة اظهر الاشياء بل اخفاها عند العقل فان الكليات اعرف عند العقل من الجزئيات

في المسموعات

٢٧٩

والمميز العرضي خاصة وهكذا يتفرّع جميع العلوم النظرية من المحسوسات الفطرية
اي الضرورية المستغنية عن التعريف واما مثل الوجود الذي مثلوا به انه مستغن
عن التعريف فالتخبيط فيه اكثر مما في المحسوسات المسبوق الاشارة اليه ولعلنا
نذكرها في الالهيات ولا يقع اختلاف في المحسوسات من حيث انها محسوسة
او هي سواد او صوت او رائحة وان كان يقع الخلاف في جهات اخرى ككونها
بسيطة او مركبة وعلى تقدير كونها مركبة هل فيها جعلان جعل لاجناسها وجعل
لفصولها او فيها جعل واحد الى غير ذلك مما سيأتي الاشارة اليه فبسائط المحسوسات
والمشاهدات باسرها لا اجزاء لها ولا شيء اظهر منها وبها يعرف مركباتها فحقيقته لا تعرف
اصلا لمن ليس له حاسة السمع وكذا الضوء لمن ليس له حاسة البصر فانه باي تعريف
عرف لا يحصل له حقيقة ذلك وهكذا لا يمكن تعريف الطعوم لمن لا ذوق له
ولا الروائح لمن لا شمّ له ولا الكيفيات الاربع وباقي الملموسات لمن لا لمس له وهذا
في غاية الوضوح وليس في المحسوسات حاسة واحدة ما يعرف به محسوس حاسة
اخرى من حيث خصوصيتها اذ لو كان كذلك لامكن تعريف الضوء مثلا لمن ليس له
حاسة البصر اذا كان له حاسة اخرى في محسوساتها ما تعرف به خصوص محسوس
حاسة البصر ومن كان له حاسة السمع والبصر فهو مستغن عن تعريف
الضوء والصوت وعلى هذا من كان له جميع الحواس فهو مستغن عن تعريف جميع
المحسوسات ومن كان له بعضها فهو مستغن عن تعريف محسوس ذلك البعض
بل الصوت امر بسيط صورته في العقل كصورته في الحس لا غير وكما انه في الحس
غير مركب فكذلك في العقل ولهذا قال وحقيقته انه صوت فقط اذ لا تركيب

فيه

بان يكون مستغنيا عن التعريف
اما العام البديهي فلكونه اظهر الاشياء
والمحسوسات لا اجزاء لها
كونها مما لا اجزاء لها في الوجود والعيني بان يكون لها
مادة وصورة مستمر واما كونها بحسب المعنى بسيطة
فغير معلوم بل عدمه معلوم لان الالوان مثلا تحت
جنس الكيفية المحسوسة المبصرة تعليقات
قوله فحقيقته اي حقيقة الصوت لا تعرف اصلا
لمن ليس له حاسة السمع
ان حقيقة كل شيء هو وجوده
الخاص وهويته
ولا يعرف الوجود
بحضور عينه او لا بصورته لها في الذهن كما مر ولا
حضور عينه لهذا الحكم بالصوت ولا بغيره من البسائط
والمركبات ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة
تعليقات

فيه حتى يتبين الآن حقيقته كذا وكذا واما الكلام في سببه فذلك شيء آخر من انه
لقلع او قرع وان الهواء شرطه وانه اي الهواء اذا لم يكن اي شرطا على سبيل حصول
المقاطع فيه يكون شرطا بطريق آخر فذلك بحث آخر سيجيء تحقيقه في قسم الانواع[ان شاء الله تعالى]

فصل الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا الى
الاجزاء الكمية ولا الحدية ولا انقسام الكلي الى جزئياته وهذا كالواجب لذاته
لانتفاء اقسام الانقسام عنه والواحد من وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك الوجه
اي من الوجه الذي هو به واحد وان انقسم من غيره وذلك كالنفس الانسانية
فانها واحدة من حيث انها لا تنقسم الى الاجزاء الكمية وان انقسمت الى الاجزاء
الحدية والى الجزئيات وكالعقل فانه واحد من حيث انه لا يقبل القسمة الكمية ولا انقسام
الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل عقل في شخصه وان انقسم الى الاجزاء الحدية
لتركبه من الجنس والفصل بحسب الذهن وان كان بسيطا في الخارج وكالفلك
والكوكب فانه واحد من حيث انه لا ينقسم انقسام الكلي الى جزئياته لانحصار نوع كل
في شخصه وان انقسم القسمة الكمية بوجه والقسمة الحدية وكالخط والسطح والجسم فانه
واحد بالاتصال لانه لا ينقسم بالفعل وينقسم بالقوة وكالكرسي فانه واحد بالاجتماع
فكل من الواحد بالاتصال والاجتماع ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد
بالتمام وهو اما وضعي كالدرهم الواحد او صناعي كالبيت الواحد او طبيعي كالانسان
الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الناقص اي في الوحدة فيكون كثيرا وقد
فسر التام والناقص بغيرهما لا حاجة الى ذكره فهذه كلها اقسام الواحد الحقيقي
اي الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل واما الغير الحقيقي وهو المجازي فهو ان يشترك

اثنان في شيء ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف
مشابهة وفي الكم مساواة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة وفي
النسبة مناسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة
الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره ولا يخفى ان الشيء الكثير اذا كان له وحدة
من جهة فجهة وحدته غير جهة كثرته لاستحالة ان يكون واحدا كثيرا
من جهة واحدة وجهة الوحدة اما مقومة او عارضة او لا شيء منهما
فان كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو واحد بالجنس
ان كان على مختلفات الحقائق وبالنوع ان كان على متفقاتها وان كانت
مقولة في جواب اي شيء فهو الواحد بالفصل وان كانت عارضة فهو
الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون
كل منهما محمولا على الانسان عارض لهما خارج عن حقيقتهما او بالمحمول
كالقطن والثلج وان لم يكن عارضة ولا مقومة كما في الملك والنفس فان
جهة الاتحاد وهي التدبير ليست مقومة ولا عارضة للنسبتين المحكوم
عليهما بالاتحاد بل للنفس والملك ومن اقسام الواحد الهو هو وهو
الحكم ظاهرا بالاتحاد اي باتحاد الاعتبارين وهو ان الانسان مثلا
هو الحيوان لصدقهما على ذات واحدة وهو ان صاحب هذا
الاعتبار هو صاحب ذلك الاعتبار والى القسم الحقيقي اشار بقوله فتحفظ
هكذا اي على الوجه الذي قلت يجب ان يحفظ الواحد حتى يقول الواحد
هو الذي لا ينقسم اصلا او لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد والى المجاز

قوله فانه لا يخفى ان ... نسخة ... يمكن فان
الكثير ولا كانت له وحدة ... اذا المركب ...
الشيء اذا كانت له جهة كثرة كالعدد نفسه فان جهة
فجهة وحدة ... في الكثرة كالعدد جهة الوحدة
الوحدة ضعيفة ... الاجزاء اي بعينها جهة ... عقلا وجار
جهة الكثرة العددية ... عدد نوع ... لفعل
فيه ولهذا قيل ... فان وحدة ... فهي
كالشخص ... بالقوة ... ثابت
النوعين يكون جهة الوحدة عين جهة الكثرة
في الماهية والحقيقة جميعا وربما كانت جهة الوحدة عين
جهة الكثرة في الوجود والحقيقة دون الماهية والمعنى
كالهيولى المشتركة بين الاجسام وكالجنس بين
الانواع الموجودة و
كالنوع بين
الاشخاص الموجودة تعليقات

بقوله

بقوله وتبرك التجوزات التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في الانسانية
فيكون معناه ان لهما صورة في العقل نسبتهما اليها سواء وفي بعض
النسخ نسبتها اليهما سواء والامر فيه سهل وكذا غيرها اي غير التجوزات
التي هي مثل قولنا زيد وعمرو واحد في النوع وكقولنا الانسان والفرس
واحد في الجنس الى اخر الامثلة هذه اي المذكورات في الفصل
الثالث من الحكومات في مسائل بعضها طبيعي
وبعضها الهي وتحقيق بعض القواعد مما اردنا
هيهنا اي هو الذي اردنا بيانه
هيهنا اي في اخر المنطق و
لذلك قال

وقد انتهى بنا القسم الاول ولنورد الانوار حمدا لايننا هي و انما قدم البحث
عنها لانها مقدمات الى مطالب متعلقة بالقسم الثاني
فقدمها توطئة لما يذكر ثمة

قوله وتبرك التجوزات التي هي مثل
قولنا زيد و
عمرو واحد في الانسانية
اعلم انه فرق بين الواحد في النوع
او في الجنس وبين الوحدة النوعية
الجنسية فالوحدة في الاولين مجازية وهي المماثلة
والمجانسة وفي الاخيرتين حقيقية ومعنى المجازية
[illegible]
وحدة حقيقية لهيئة لها صورة في العقل اي في
الخارج عين افراده بالذات وعارضة لعوارضات
افراده فالنسبة بالقياس الى افراد الكيف بالذات
مماثلة وهي بالقياس الى افراد معروضة ثابتة
ومع هذا القياس المساواة والمناسبة والمطابقة
والموازاة والمماثلة فان مرجعها جميعا الى الثلاثة
ومرجع المماثلة الى الوحدة المتعينة
العقلية ومن هيهنا تفطن
اللبيب العارف
بان
المتعين الواحد العقلي يجوز ان يكون له تشخصات
متعددة عقلية

هو

ولما فرغ من تقديم ما يجب تقديمه على القسم الثاني قال

القسم الثاني فى الانوار الالهية

اى جميعها على ما يقتضيه الجمع المعرف من الاستغراق اذ فيه بحث عن جميع الانوار الالهية سواء كانت ذاتية وهى الانوار الالهية القائمة بذواتها ويسمى بالانوار المجردة والمحضة كالعقول والنفوس او عرضية وهى ما لا يقوم بذاتها بل يفتقر الى محل يقوم به سواء كان محله الانوار المجردة او الاجسام النيرة ويسمى بالهيئة وبالنور العارض ونور الانوار اى الواجب لذاته ومبادى الوجود من لدن المبدء الاول الى الهيولى التى هو الجسم المطلق عنده وترتيبها اى ترتيب المبادى وفيه خمس مقالات

المقالة الاولى

فى النور وحقيقته ونور الانوار وما يصدر عنه اولا وفيه فصول وضوابط

فصل

فى بيان ان النور الذى عليه مبنى الكلام فى هذا القسم بديهى التصور لا يحتاج الى تعريف لكونه اغنى الاشياء عنه ان كان فى الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر ويعنى به الجلى فى نفسه المظهر لغيره ولا شئ اى فى الوجود اظهر من النور فلا شئ اغنى منه عن التعريف فالنور هو الظهور وزيادته والظهور اما ذوات جوهرية قائمة بنفسها كالعقول والنفوس او هيئات نورانية قائمة بالغير روحانيا كان او جسمانيا ولان الوجود بالنسبة الى العدم كالظهور

الى الخفاء والنور الى الظلمة فيكون الموجودات من جهة خروجها من العدم الى الوجود كالخارج من الخفاء الى الظهور ومن الظلمة الى النور فيكون الوجود كله نورا بهذا الاعتبار **فصل** في تعريف الغنى وانما قدم تعريفه لاحتياج اليه في تقسيم النور الى الفقير والغنى الغنى هو ما لا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره والفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له اعلم ان صفات الشئ تنقسم الى ما يكون له في ذاته والى ما يكون له بسبب الغير والاول ينقسم الى ما لا يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات المتمكنة من ذات الشئ كالشكل والى ما يعرض له نسبة الى الغير وهي الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشئ في نفسه ومبادي اضافات له الى غيره كالعلم والقدرة والثانى الاضافات المحضة كالمبدئية والخالقية فالغنى المطلق وهو ما يكون غنيا من كل وجه لا ما يكون غنيا من وجه دون وجه هو ما لا يتوقف على غيره في ثلثة اشياء في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية له في نفسه هي مبادي اضافات له الى الغير واحترز بقوله ولا كمال له عن الاضافة المحضة لتعلقها بالغير وجوازها على الله تعالى اذ لا يلزم من تغيرها تغير في ذاته ولا من تغير معلومه اما الاول فلانه اذا لم يبق زيد موجودا وبطلت اضافة المبدئية لا يلزم تغير في نفسه كما لا يتغير ذاتك بتغير الاضافة من انتقال ما على يمينك الى شمالك واما الثاني فلما مر فيه ان علمه حضوري اشراقي لا بصورة في ذاته ليستلزم التغير والفقير هو الذي يتوقف على غيره في شئ من الثلثة وحاصل الغنى راجع الى وجوب الوجود الذاتي وحاصل الفقر الى امكان الوجود

فصل

فصل في انّ الشئ امّا نور او ظلمة وكل منهما امّا جوهر او عرض وانّ النور العارض للجسم علّته امر خارج عنه وعن هيآته المظلمة الشئ ينقسم الى نور وضوء في حقيقة نفسه والى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه والنور والضوء المراد بهما واحد اذ لست اعني به اى بالنور ما يعدّ مجازيًا كالذى اى كالنور الذى يعني به الواضح عند العقل وان كان يرجع حاصله اى حاصل الواضح عند العقل في الاخير الى هذا النور لانّ النور هو الظهور والواضح عند العقل لما كان ظاهرًا عنده فيكون نورًا والنور ينقسم الى ما هو هيئة لغيره وهو النور العارض والى نور ليس هو هيئة لغيره وهو النور المجرّد والنور المحض على ما سبقت الاشارة اليهما في اوّل المقالة وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم الى ما هو مستغن عن المحلّ وهو الجوهر الغاسق اى وهو الجوهر الجسمانيّ المظلم في ذاته فانه من حيث الجسمية مظلم لا نور فيه اذ نوريّته ليست من ذاته والّا لتساوت الاجسام فيها بل من غيره لهيئة نوريّة حاصلة فيه من الغير والى ما هو هيئة لغيره اى والى غير مستغن عن المحلّ وهو ما يكون هيئة لغيره وهو الهيئة الظلمانيّة وهي المقولات التسع العرضيّة ما خلا النور العارض ولمّا كان البرزخ هو الحائل بين الشيئين وكانت الاجسام الكثيفة حائلة سمّي الجسم برزخا فقال البرزخ وهو الجسم ويرسم اى الجسم بانّه هو الجوهر الذى يقصد بالاشارة اى الحسيّة بانّه هنا او هناك وقد شوهد من البرازخ ما اذا زال عنه النور بقي مظلما كالاجسام المستنيرة بضياء الشمس والكواكب بعد غروبها او حيلولة حائل بينهما وليست الظلمة عبارة الّا عن عدم النور فحسب على ما هو رأى الاقدمين من الحكماء وليس هذا

الاول ان قلت الفرق بينهما بتحقق بالشدة والضعف في الوجود والنورية قلت وحقيقة المعلول الاول ليست او بينها المتعينة نفس حقيقة الوجود او النور ...

... المحسوس المرئي اعدامًا صرفة فيكون جميعها ... عدمية ولما ... واحدًا بالاختلاف ... الحصر منهما ... في العقل تعليقات

اى الظلمة من الاعدام التى يشترط فيها الامكان على ما هو راى المشائين من ان الظلمة عبارة عن عدم النور عما من شانه ان يستنير ولهذا لا يكون للهواء عندهم مظلما لامتناع النور عليه لشفيفه وعند الاقدمين هو مظلم فانه لا يلزم من كون بعض اسماء السلوب مع الامكان اسما لشئ كالسكون الذى هو اسم لعدم الحركة فيما يمكن فيه ذلك ان يكون جميع اسماء السلوب كذلك وان تمسك بالعرف كذب لان من كان سليم البصر وفتح العين فى الليلة الظلمانية ولم ير شيئا سمى ما عنده مظلما جدارا كان او هواء او غيرهما تاما قبل النور او لم يقبله فعلم ان الهواء مظلم وان الظلمة ليست مما يشترط فيها الامكان فلهذا قال فانه لو فرض العالم خلاء او فلكا لا نور فيه اى فلكا غير مكوكب كان مظلما والا لزم نقض الظلمة مع عدم امكان النور فيه لكون الخلاء عدميا والفلك شفافا فثبت ان كل غير نور ونورانى مظلم كما هو راى الاقدمين من المتالهين والبرزخ اذا انتفى عنه النور لا يحتاج فى كونه مظلما الى شئ آخر اى مما هو غير عدم النور من امكان او نحوه فهذه البرازخ اى الاجسام التى اذا زال عنها النور بقيت مظلمة جواهر غاسقة اى مظلمة فى ذواتها وكذا التى لا يزول عنها الضوء جواهر غاسقة واليه اشار بقوله بقى من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها اى من الكواكب ما عدا القمر وشاركت هذه اى البرازخ التى لا يزول عنها النور فى البرزخية ما يزول عنه الضوء وفارقته بالضوء الدائم فما فارقت به هذه البرازخ وهى التى لا يزول عنها الضوء تلك وهى التى تزول عنها الضوء من النور زائد على البرزخية لان ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وما به الاشتراك نفس الجسمية فما به الافتراق من النور زائد على الجسمية وقائم بها فيكون نورا عارضا لافتقاره الى حامل

صحيح ان ابا دبا ... ليس بنور فالا يكون ... مفهوما لحده وحقيقته اعنى ...

الجواهر والاعراض الواقعة تحت المقولات ... العشر ...

ان معه والشاة وكذلك غيرها وكان الضوء ظاهر بذاته عند الباصرة مظهر لغيره اى لما ... فيها فكذلك الصوت ظاهر بذاته ... للسامعة مظهر لغيره عليها ...

صوت الرعد وصوت الرحى وكانت الرائحة ظاهرة بذاتها للشامة مظهرة لغيره فيقال رائحة المسك ورائحة الورد وهكذا فى سائر المدركات وكان الصوت لا يظهر لغير حاسة السمع فالضوء ايضا لا يظهر ولا يظهر على غير حاسة البصر وسننقل كلام بعض ائمة الكشف فى هذا الباب بتقرير ما ذكرنا ويؤيد ما قررناه تعليقات

بقوم به وحامله جوهر غاسق ای مظلم من حیث الجسمیة وان کان مستنیرا من حیث
الهیئة النوریة العارضة له فکل برزخ لازمه النور او مفارقه هو جوهر غاسق والنور
العارض المحسوس لیس بغنی فی نفسه والا ما افتقر الی الغاسق فلما قام به فهو فاقر ممکن لان
کل مفتقر الی الغیر ممکن و وجوده ای وجود النور العارض لیس من الجوهر الغاسق
والا لزم واطرد معه ضرورة ملازمة المعلول للعلة التامة ولیس کذا لزوال النور عن بعض
الاجسام کیف ای کیف یکون وجود النور العارض من الجوهر الغاسق والشیء ای
والحال ان الشیء لا یوجب اشرف من ذاته لان العقل یشهد بان جوهر العلة اشرف
من جوهر المعلول والنور اشرف من الجوهر الغاسق فالمعطی لجمیع الجواهر الغاسقة
انوارها غیر ماهیاتها المظلمة واذا امتنع ان یکون الجواهر الغاسقة مع قیامها بذاتها
علة للانوار العارضة فالاولی ان لا یکون هیئات الجواهر الغاسقة الظلمانیة المفتقرة
الی القیام بها علة للانوار العارضة والیه اشار بقوله وهیئاتها ای وغیر هیئات الجواهر
الغاسقة الظلمانیة وستعلم ان اکثر الهیئات الظلمانیة وهی الجسمانیة لا حاله سلو
للنور وان کان عارضا فکیف یجوز ان تکون تلک الهیئات علة للنور ایضا خفیة
ای بوجه آخر هو ان الهیئات الجسمانیة الظلمانیة خفیة فی ذاتها کیف توجبها
لیس اخفی منها ای من الانوار العارضة او مثلها ای او ما لیس مثلها فی الخفاء من
الانوار مع ان العلة افضل من المعلول فینبغی ان یکون معطی الانوار ای العارضة
للبرازخ ای للاجسام غیر برزخ ای غیر جسم ولا جوهر غاسق والا دخل ای ذلک
البرزخ او الجوهر الغاسق فی هذا الحکم الذی هو علی الجمیع ای جمیع الاجسام و
الغواسق من انها لو کانت علة للانوار العرضیة لازمها ولکان الشیء علة لما هو

قوله ره فینبغی ان یکون معطی الانوار
حاصل کلامه
ان الانوار المحسوسة
معلولة لکونها عارضة للاجسام
والعارض لکونه عارضا مفتقر الی
...

اشرف

اشرف منه وهما باطلان فهو اى معطى البرازخ انوارها امر خارج عن البرازخ اى الاجسام والغواسق اى هيئاتها المظلمة وهى الجواهر العقلية على ما سيجئ بيانه اثناء العزم

فصل فى بيان افتقار الجسم وهيئاته النورية والظلمانية فى الوجود الى النور المجرد الغواسق البرزخية اى الاجسام لها امور ظلمانية وهى هيئات وعوارض كالاشكال وغيرها من الالوان والطعوم والروائح ونحوها من العوارض وخصوصيات للمقدار وان لم يكن المقدار زائدا على البرزخ اى الجسم على ما عرفت الآن لراى للمقدار تخصصا ما ومقطعا وحدا يفرد فى اكثر النسخ ينفرد به مقدار عن مقدار فهذه الاشياء التى تختلف بها البرازخ من الاشكال وخصوصيات المقادير ومقاطعها ليست للبرزخ بذاته والا لتشاركت فيها البرازخ ولاتحدود المقادير لها بذاتها والا لاستوى الكل اى كل البرازخ فيها اى فى الحدود وكانت الاجسام متساوية المقادير وهو باطل فلم اى للبرزخ ذلك اى ما يتخصص وينفرد عن برزخ آخر من غيره لان تلك الامور الظلمانية ممكنة محتاجة الى علة اذ لو كان الشكل وغيره من الهيئات الظلمانية غنية بذاتها اى عن المؤثر ما توقف وجودها على البرزخ الذى هو محلها والحقيقة البرزخية لو كانت غنية بذاتها واجبة ما افتقر فى تحقيق وجودها الى المخصصات من الهيئات الظلمانية وغيرها اى من المخصص الخارجى لكنها مفتقرة اليها فان البرازخ لو تجردت عن المقادير والهيئات اى الظلمانية لم يكن تكثرها لعدم المميز من الهيئات لفارقة اى بين برزخ وبرزخ واذا لم تستغن الاجسام عن الهيئات ولا الهيئات عن الاجسام ولا يمكن تخصص ذات كل واحد اى من الاجسام وهيئاتها بالآخر للزوم الدور الممتنع وجوده وليس بجائز ان يقال ان الهيئات المميزة لوازم للماهية

قوله قدس سره وليس بجائز ان يقال الخ ۲۸۸
قد سبق تجويز
هذا القول منه جهة ان
الجسمية المشتركة وجهة غير
محصلة فى الخارج الا بطبائع مختلفة
هى مبادى وجود انواعها المشتركة ومحصلة
انواعها الحقيقية ومقومات فصولها الذاتية

[illegible]

عالم الامر الالهى والجواهر العقلية ففيه سلك كثيرة
لهم ولنا ايضا بعضها فى طرق خاصة لطيفة
الى معرفة الحق الاول وامره وخلقه
لعلك تهتدى اليها انشاء
الله تعالى تعليقات

فان من يدرك ذاته فهو نور مجرد

نورية ولا ظلمانية كان نورا مجردا قائما بذاته غير مشار اليه بالحس ولا فى جهة ومكان والا لكان احدهما وليس بواحد منها **فصل** تفصيل فيما ذكرناه ايضا لكنه قدم عليه مقدمة وهى فى بيان ان المجرد كالنفس مثلا لا يدرك ذاتها بمثال لذاتها فى ذاتها كما فى ادراكها للخارجيات فصدر الفصل بالدعوى فقال الشئ القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته فى ذاته ثم استدل عليه بوجوه الاول قوله فان علمه اى بذاته ان كان بمثال اى لذاته فى ذاته ومثال الانانية علما فى النسخ المشهورة ومثال الانائية علما فى نسخة مكتوبة من نسخة مقروة على المصنف رضى الله عنه مقابل بها ايضا وهذه النسخة اصح ولهذا غير فى تلك النسخة الانانية حيث كانت الى الانائية ليس هى اى الانائية فان مثال الشئ ليس هو الشئ بعينه طابق اولم يطابق فهو اى مثال الانائية بالنسبة اليها اى الى الانائية هو لانه غيرها مع ان المدرك يشير الى كل ما يغايره بهو والى نفسه بانا فلو اراد ان يشير الى انائيته مثاله اشار اليه بهو فلهذا كان مثال الانائية بالنسبة اليها هو والمدرك هو المثال الذى هو غير الانائية لا الانائية والا لكان المدرك انا لا هو فيلزم ان يكون ادراك الانائية بعينه ادراك ما هو هو اى ادراك الشئ هو هو اى هو غيرها لا ادراك شئ هو هى اى هو نفسها وان يكون ادراك ذاتها اى ذات الانا بعينه ادراك غيرها وهو مثالها وهو محال لان كل مدرك لذاته فهو مدرك لعين ما به انائيته ويشير اليه بقوله انا لا لامر يطابقه من صورة ومثال مما يشير اليه بقوله هو بخلاف الخارجيات اى بخلاف ادراك النفس للامور الخارجة عنها فانه وان كان بالمثال لا يلزم ما ذكره من المحال فان المثال وما له ذلك اى المثال وهو لا

الخارجى

يعلم ان ذاته عين الوجود اذ لو كان بمعنى غير الوجود فهو مجهول غائب عن ذاته عند ادراك لهوية ذاته [illegible]

فى آخر التلويحات ان النفس ان وجودها مفارق عن المادة وفيه تتمة قول ستسمع ان شاء الله تعالى تعليقات والسلام

الخارجی الّذ هذا مثاله کلاهما هو لانهما غیر النّفس فیکون کلّ منهما هو لا ان احدهما هو دون الاخر لیلزم ما ذکره والثّانی قوله وایضا ان کان ای علمه بمثال ان لم یعلم انه مثال لنفسه فلم یعلم نفسه لانّ العالم بالمثال انّما یعلم الشّئ اذا علم انّ ما ادرک مثاله والمقدّر خلافه وان علم انه مثال نفسه فقد علم نفسه لا بالمثال للزوم تقدّم العلم بذاته حتی یعلم بعد ذلک انّ ذلک المثال مثال ذاته والثّالث اعمّ من الاوّلین لدلالتهما علی انّ علمه لیس بمثال ودلالته علی انه لیس بامر زائد علی نفسه سواء کان مثالا او غیره وهو قوله وکیف ما کان ای الشئ القائم بذاته المدرک لها ای سواء کان عقلا او نفسا لا یتصوّر ان یعلم الشئ ای الشئ المذکور نفسه بامر زائد علی نفسه سواء کان ذلک الزائد صورة ومثالا للذات او لم یکن واستدلّ علیه بقوله فانه یکون صفة له ای فانّ ذلک الامر الزّائد علی نفس الشّئ یکون صفة له فاذا حکم ای المدرک لذاته انّ کلّ صفة زائدة علی ذاته کانت علما او غیره کالقدرة والارادة وغیرهما من الصّفات فهی لذاته فیکون قد علم ذاته قبل جمیع الصّفات ودونها ای دون الصّفات لانّ العلم بصفة الذات فرع علی علم الذات لاستحالة ان یجهل الذات ویعلم انّ الامر الفلانی صفتها وعلی هذا فلا یکون قد علم ذاته بالصّفات الزائدة علیها المفروض علم الذات بها هذا تقریر هذه الوجوه ولا یخفی کونها اقناعیة وانت لا تغیب عن ذاتک وعن ادراکک لها واذ لیس یمکن ان یکون الادراک بصورة او زائدة فلا تحتاج فی ادراکک لذاتک الی غیر ذاتک الظاهرة لنفسها والغیر الغائبة عن نفسها فیجب ان یکون ادراکها ای ادراک الذات وفی بعض النسخ ادراکک لها لنفسها کما هی ای بنفس ذاتها من غیر زائد علیها وان لا یغیب ای ذاتک قطّ عن ذاتک

قوله وقد یعبّر ویعتبر وایضا ان کان الخ فیه منع ونقض
امّا الاوّل فلانّا نسلّم انّ من علم شیئا بمثال فلابدّ من ان یعلم انّ ذلک مثال لذلک الشئ
اذ لا یلزم من حصول العلم بشئ ان یحصل العلم بالعلم به وامّا الثّانی فلانّ المذکور لو کان حقّا لما امکن

الی اثباته بلوازمه وآثاره التی معلولاته فانّ کثیرا من الاشیاء یعرف بالصفات وکثیرا منها کالقوی تعرف بافاعیلها وآثارها والمصنّف ازاح هذا الوهم سابقا بوجه فاحش بهذا الموضع وبه انّ علم الانسان بذاته علی وجه الانانیّة وعلمه بغیره علی وجه الهویّة وبوجه عامّ وبه انّ العلم بصفة کلّ شئ من حیث انّها صفة له بعد العلم بذلک الشئ فلا یکون العلم به مکتسبا من العلم بصفاته والشارح نسب کلام المصنّف فی الوجوه التی ذکرها الی الاقناع ولا اجد

وجزؤ

فى انّ ما يدرك ذاته فهو نور مجرّد

ذاته وسائر الاشياء من الامور الوجودية كالجسمية

والبدنية

والعضوية والآلة

الاضافية كالنفسية

وجزء ذاتك على تقدير ان يكون لها جزء لامتناع ادراك الكلّ بدون جزئه وما تغيب

ذاتك عنه كالاعضاء من القلب والكبد والدماغ وانّما ذكر الاعضاء الباطنة

تنبيها على انّ النفس مغايرة لها وانّما خصص القلب والدماغ والكبد بالذكر

لانّها هى الاعضاء الرئيسة يجب بقاؤها بحسب بقاء الشخص كما دلت عليه البراهين الطبية

فهى مظنّة ان يتوهم فيها انّها هى النفس ولو كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان

الاولى بذلك العضو ان يكون احد هذه الثلثة وانّما قدم القلب لكونه الرئيس

المطلق وكان ينبغى ان يقدّم الدماغ على الكبد كما فى سائر كتبه لكون الحسّ والحركة

الارادية افضل من القوى الطبيعية لكنه تساهل فيه بناء على انّ الواو لا يوجب الترتيب

وجميع البرازخ والهيئات الظلمانية والنورية ليست هى المدرك منك والّا لما غبت عنه

عند ادراكك لذاتك لاستحالة ادراك الكلّ بدون الجزء فليس المدرك منك بعضو

ولا امر برزخى والّا ما غبت عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمرّ لا يزول وحينئذ

غبت عن البدن والاعضاء وكل ما توهم انّه نفس او جزؤها واستمر شعورك بذاتك من غير

غفلة وزوال فليس شئ منها ذاتك ولا جزؤها والّا لكان مشعورا به وغير مشعور به وهو

والجوهرية اذا كانت كمال ماهيتها اى ماهية الذات او يؤخذ عبارة عن سلب الموضوع او المحل

كما يقال الجوهرية هى كون الموجود لا فى موضوع او لا فى محل ليست بامر مستقل يكون ذاتك

نفسها اى الجوهرية اما على التفسير الاول فلكون الجوهرية من الاعتبارات العقلية

التى لا وجود لها فى الاعيان واما على الثانى والثالث فلانّ الوجود امر اعتبارى ولا فى الموضوع

او المحل امر سلبى وان اخذت الجوهرية معنى مجهولا كما هو رأى بعض المشائين وادركت ذاتك

لا بامر زائد ادراكا مستمرا فليست الجوهرية الغائبة عنك لكونها مجهولة لك كل ذاتك والاجزاءها

لكونها

لكونها معلومة فاذا تفحصت فلا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا لذاته وهو انانيتك
وفيما هي في هذا المعنى يشاركك كل من ادرك ذاته وانانيته وهو انه لا يجد بعد
التفتيش ما به هو هو الا شيئا مدركا لذاته الذي هو انانيته ولما تبين ان ادراك
الذات نفسها بنفسها لا بامر زائد عليها وانك لا تجد ما انت به انت الا شيئا مدركا
لذاته وهو انانيتك واراد ان يبين ان ادراك الانانية الذي هو عبارة عن نفس
الظهور هو حقيقة الانانية التي هي النفس لا امر زائد عليها وان زاد الادراك عليها
في مواضع استنتج مما تقدم وقال فالمدركية اي ادراك الانانية اذن ليست بصفة
ولا امر زائد اي على ذات المدرك كيف ما كان اي المدرك ولما استشعر ان يقال لا يلزم
من كون المدركية غير زائدة على الانانية ان يكون نفسها لجواز ان يكون جزءها
قال وليست اي المدركية جزء الانانيتك فيبقى الجزء الآخر مجهولا اذ كان اي الجزء
الآخر وراء المدركية والشاعرية فيكون مجهولا ولا يكون من ذاتك التي شعورها
لم يزد عليها ولما استشعر ايضا ان يقال لا يلزم من كون المدركية نفس الانانية
ان يكون ما انت به انت انانيتك الا اذا تبين ان الشيئية غير زائدة على المدركية قال
فتبين من هذا الطريق ان الشيئية ليست بزائدة ايضا على الشاعر اي المدرك لذاته
اذ لو زادت عليه لكانت وراء الشاعرية فيكون مجهولة فلا تكون من ذاتك التي شعورها
لم يزد عليها فهو اي الشاعر الذي هو المدرك لذاته الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص
معه حتى يكون الظهور حالا له بل هو نفس الظاهر لا غير فهو نور لنفسه فيكون نورا
محضا لما تقدم في الضابط الثاني ان كل نور لنفسه فهو نور محض ولان الظهور
حقيقة النور والاظهار صفته قال ومدركيتك لاشياء اخرى التي هي اظهارها لك

الى ان التفاوت بالاشد والاضعف ان لم يكن في نفس طبيعة الوجود فيحتاج الى مميز فصل او عرضي وان كان في نفس طبيعة الوجود فما به الاتفاق عين ما به الامتياز فلا يحتاج الى مميز آخر لان الوجود هو المتعين بذاته وله شئون كثيرة وامكان الوجودات هو قصورها

كما وقع في كلام الحكماء ليس الا كل ممكن زوج تركيبي من ماهية ووجود ... هويته مفهوم الماهية بان يكون جنسا له او فصلا ولا انه يتعلق في الخارج بالماهية تعلق العرض بالموضوع او بالعكس بل معناه ان وجود الممكن لما كان ناقصا مشوبا بالعدم يلزمه بعض المعاني الامكانية كالجوهرية والجسمية والحيوانية وغيرها هذا اذا كان المنظور اليه حال الوجودات واما اذا كان المنظور اليه حال الماهيات فمعنى كلامهم ان كل ممكن زوج تركيبي الوجود زائدة عليه هو ان كل ماهية ...

تابع لذاتك لكونها صفة لها فلا يكون نفسها ولا جزئها وكذا استعداد المدركية خارج عن حقيقتها ولهذا قال واستعداد المدركية عرضي لذاتك وان فرضت ذاتك ابتداء اي حقيقة موجودة تدرك ذاتها فيتقدم ذاتها وفي اكثر النسخ تدرك نفسها فيتقدم نفسها على الادراك فيكون اي ذات تلك الانية مجهولة لان كل ما يتقدم ذاته على الادراك مجهول وهو ح لاستحالة كون الذات المدركة لذاتها التي هي نفس الظهور والادراك مجهولة فليس اي المدرك لذاته الا ما قلنا من انه نفس الادراك والظهور الروحاني لا شيء اخر يتبعه الادراك واذا اردت ان يكون للنور اي لمطلق النور سواء كان مجردا او عارضا وان كان في سياق الكلام يدل على انه يريد به المجرد لانه بعد هذا يشرع في الانوار العارضة وانما يتميز المجرد عن العارض بعد اشتراكهما فيما ذكره ان المجرد نور لنفسه اي قائم بذاته والعارض نور لغيره اي قائم به عندك ضابط فليكن ان النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره اي من الموجودات الجسمانية والروحانية بذاته وهو اظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته ولهذا لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم ولا ان يعلم بحجة وبرهان لاستحالة ان يدرك الظاهر بما هو اقل ظهورا منه لوجوب كون المعرف اجلى من المعرف وانما يمكن ان يدرك بما هو اشد ظهورا منه اعني انه يدرك باشراق نور العقل عليه لكن لما [illegible] خافيا علينا كنفوسنا فيكون هذا الاشراق بالنسبة الى نفوسنا كاشراق الشمس بالنسبة الى ابصارنا فكما ان ابصارنا لا تبصر الا باشراق نور الشمس عليها فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها ايضا من المجردات الا باشراق نور العقل عليها هذا كله سو

ضابطة النور في الانوار القائمة بذواتها واما الانوار العارضة القائمة بالجواهر فهي وان كانت انوارا لغيرها من المحال التي هي فيها فليس ظهورها ايضا زائدا عليها بحيث يكون في نفسها خفية بل هي نفس الظهور المفتقر الى محل واليه اشار بقوله والانوار العارضة ايضا ليس لامر زائد عليها فيكون في نفسها خفية بل ظهورها انما هو لحقيقة نفسها وليس ان النور يحصل ثم يلزمه الظهور فيكون اي النور في حد نفسه ليس بنور فيظهره شيء آخر اي من الانوار وهو ثم بل هو ظاهر وظهوره نوريته وليس كما يتوهم فيقال نور الشمس يظهره ابصارنا بل ظهوره هو نوريته ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحس اي الباصر من الحيوان لم يبطل نوريته ولما كان المذكور في هذا الفصل من المباحث الحكمية المهمة اذ به يحصل للانسان بصيرة بمعرفة نفسه مع ان معرفتها ام الحكمة واصل الفضائل وعليها يتوقف معرفة دقائق الحكمة ورقائق المتالهين كما جاء في الوحي القديم اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وفي كلام النبي من عرف نفسه فقد عرف ربه واعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وفي كلام افلاطن من عرف ذاته تأله وفي كلام ارسطو معرفة النفس معينة في كل حق معونة كثيرة الى غير ذلك مما يطول الكتاب بذكره كرره بعبارة اخرى تأكيدا للتفهيم وقال بعبارة اخرى ليس لك ان تقول النور شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفيا في نفسه بل هي نفس الظهور والنورية وقد علمت ان الشيئية من المحمولات والصفات العقلية وكذا كون الشيء حقيقة وماهية اي من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وعدم الغيبة على ما فسره الا درا كيه من انه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة امر سلبي لا يكون ماهيتك لاستحالة ان يكون الامر الاعتباري او العدمي ماهية النفس

تتمة حاشية صفحة قبل
جميع الصور
النورية للناسخ
فانتفت ظلمتها بنور ضوئها
فان الصورة اظهر منها نفسها له
الطبيع الظلمة في اصطلاح العقلاء وعندنا
ليست كذلك ولولا ان الظلمة عبارة عن نور ما صح
ان يدرك وقال ايضا غير ان النور في جميع ...

[illegible]

لكن ما ذكرناه غنية للمستبصر وبلغة للمسترشد في تعليقات
ما لم الحق والحق هو النور فكيف معلوم له نسبة

فلم یبق الا الظهور والنوریة فکل من درک ذاته فهو نور محض وکل نور محض ظاهر
لذاته ومدرک لذاته فالمدرک والمدرک والادراک ههنا واحد کما یکون العقل والعاقل
والمعقول واحدا هذا ای المذکور فی هذا الفصل احدی الطرائق ای فی اثبات
المطلوب فی بعض النسخ احدی الطرائق وفی نسخة هذا اخر الطریق والاول اولی لانه
قد یذکر طرقا اخری فی اثبات هذا المطلوب **حکومة** فی ان ادراک الشئ نفسه
هو ظهوره لذاته لا تجرده عن المادة کما هو مذهب المشائین والغرض من فصل
هذه الحکومة ان من یدرک ذاته فهو نور لنفسه ولهذا قال ونزید ای علی ما قلنا
فی ان من یدرک ذاته فهو نور لنفسه فنقول لو فرضنا الطعم مجردا عن البرازخ
وفی بعض النسخ عن البرزخ والمواد لم یلزم الا ان یکون طعما لنفسه لا غیر والنور
اذا فرض تجرده یکون نورا لنفسه فیلزم ان یکون ظاهرا لنفسه وهو الادراک
ولا یلزم ان یکون الطعم عند التجرد ظاهرا لنفسه ای مدرکا لها علی ما یلزم
من مذهب المشائین اذ لیس نور النفس لیلزم الظهور بل طعما لنفسه فحسب ولو
کفی فی کون الشئ شاعرا بنفسه تجرده عن الهیولی والبرازخ لکانت الهیولی التی
اثبتوها شاعرة بنفسها اذ لیست هی هیئة لغیرها لیکون صفة بل ماهیتها
لها فیکون ذاتا وهی مجردة عن هیولی اخری اذ لا هیولی للهیولی ولا یغیب عن نفسها
اعنی بالغیبة ای فی تفسیرهم الادراک بانه عدم الغیبة عن الذات المجردة عن المادة
بعدها ای بعد الهیولی اعنی الذات عن نفسها لامتناع بعد الشئ عن نفسه
وعلی هذا یکون الهیولی شاعرة بنفسها لکونها ذاتا مجردة عن المادة غیر غائبة
عن نفسها وان عنی بعدم الغیبة ای فی التفسیر المذکور الشعور ای بالذات

اذا فرض تجرد المرکب فی الوجود المادی المصحوب بالاعدام والانفعالات

والطعم اسم

الذی تنفعل منه مادة الحس

فلو تجرد عن هذه النقائص الانفعالیة

لم يصح اذ لو كان كذلك فلم يرجع الشعور في المفارقات الى عدم الغيبة على ما يقوله المشاؤن من ان ادراك المفارق ذاته هو عدم غيبته عنها بل عدم الغيبة كناية وتجوز عن الشعور على هذا التقدير وهو تفسير عدم الغيبة بالشعور لكن الشعور فيهم يرجع اليه عندهم والى نفي التالي اشار بقوله وكان عند المشائين كون الشيء مجردا عن المادة غير غائب عن ذاته هو ادراكه والحاصل انه ان عنى بعدم الغيبة الشعور كان التعريف دوريا اذ التعريف ح ادراك المفارق ذاته هو شعوره بعدم الغيبة وعدم الغيبة بالشعور وهو واضح والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيئات فهب ان الهيئات منعتها المادة اي عن ادراكها نفسها لكونها غير مجردة فاي ما الذي منعها اي عن ادراكها نفسها مع تجردها وعدم غيبتها اي بعدها عن ذاتها على ما تقدم او ما الذي منعها واعترفوا اي والحال انهم اعترفوا وهذا اولى لكيلا يكون دليلا اخر غير ما مر بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى في نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به من ان الجوهر موجود لا في موضوع مع ان الموجود امر اعتباري والباقي سلبي خارج عن مهية الهيولى وكذا سائر الصور والاعراض فلم يبق الا شيء ما مطلقا مجردا عن المادة فلم ما ادركت ذاتها لهذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولم ما ادركت الصور التي فيها على انا بينا حال الجوهرية والشيئية وان امثالها اعتبارات عقلية لا وجود لها في الاعيان فيلزم ان يكون الهيولى اللازم على رأيهم انه شيء ما او جوهر ما امرا عقليا

عقليا واذا كان فيستحيل وجودها فى الخارج فضلا عن حلول الصورة فيها

والغرض منه زيادة التشنيع على مذهبهم والّا فهو خارج عن مقصود الفصل

ثم قال هؤلاء اى المشاؤن انّ مبدع الكل ليس الّا مجرّد الوجود اذ وجوده عندهم

نفس ماهيته واذا بحث عن المبدء الحق على مذهبهم رجع حاصلها الى نفس الوجود اذ

التخصص انّما هو بالهيئات الجوهرية كما سبقت وليس شئ اى فى الوجود هو نفس

الماهية مط بل ثبت وفى بعض النسخ بل اذا ثبت خصوص فيقال انه ماهية او موجود

والهيولى لا يبقى يعنى على رايهم الّا ماهية ما او وجودا ما فافتقارها الى الصور ان كان

لنفس كونها موجودا فكان واجب الوجود كذا لكونه موجودا ما تعالى ان يكون كذا

واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء لمثل هذه البساطة اى المذكورة

فى الهيولى وهى انه موجود ما فكان يجب ايضا فى الهيولى ان تعرف ذاتها والاشيا

لانها موجود فحسب وبطلان هذه الاقاويل ظاهر فثبت انّ الذى يدرك ذاته هو

نور لنفسه وبالعكس وهو انّ كل ما هو نور لنفسه يدرك ذاته واذا فرض النور

العارض مجرّدا اى عن المواد وهى محله الذى عرض له كان ظاهرا فى نفسه لنفسه

مثل النور المحض فما حقيقته انه الظاهر فى نفسه لنفسه وهو النور المحض حقيقته

حقيقة النور المفروض مجرّدا فانّ الهو هو ينعكس راسا براس فانّ الذى فرض مجرّدا

لما كان فى الحقيقة كالمحض فيكون المحض فى الحقيقة كالمفروض مجرّد الانعكاس الهو هو

على ما لا يخفى **فصل** النور ينقسم الى نور فى نفسه لنفسه وهو النور

المحض لاشراقه فى نفس الامر وظهوره لنفسه اى ادراكه لها ولهذا لا يغيب عنها

والى نور فى نفسه وهو لغيره وهو العارض والنور العارض عرفت انه نور لغيره

وهو محله فلا يكون نور النفس اي ظاهرا لها مدركا اياها وان كان نورا في نفسه لاشراقه في نفس الامر لان وجوده لغيره فلا يكون مدركا لنفسه والجوهر الغاسق اي الجسم المظلم ليس بظاهر في نفسه اذ لا نور تتر فيه من حيث الجسمية فلا يكون نورا في نفسه اي مشرقا في نفس الامر ولا لنفسه على ما عرفت من ان ما لا يكون نورا في نفسه لا يكون نورا لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوته في نفسه فالجوهر الغاسق لا يدرك ذاته ولا غيره اصلا والحيوة هي ان يكون الشيء ظاهرا لنفسه اي مدركا لها والحي هو الدراك الفعال فالادراك عرفته وهو انه ظهور ذات الشيء لذاته والفعل ايضا للنور ظاهر وهو الاشراق وهو فياض الذات وفي بعض النسخ فانه فياض بالذات وهذا اوضح فالنور المحض هو القائم بذاته مجردا عن الحوامل حي وكل حي نور محض والغاسق اي الجسم المظلم ان ادرك ذاته كان نورا لذاته اي ظاهرا لها فلم يكن جوهرا غاسقا وفرض كذلك هف وان اقتضى البرزخ اي الجسم او غاسق ما اي مظلم ما من حيث هو كذا اي من حيث انه جسم او مظلم الحيوة والعلم لكان يجب على مشاركه اي في الجسمية او الظلمة ذلك اي الحيوة والعلم لوجوب وجود المعلول عند العلة التامة وليس كذا لخلو البرازخ والغواسق عن الحيوة والعلم وان فرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئة زائدة اي على ذاته حالة فيها كان على ما سبق من ان تلك الهيئة ان كانت مقتضى الغاسق من حيث هو لوجب على مشاركه اقتضاؤها وليس كذا وان تلك الهيئة ان كانت ظلمانية لا يكون ظاهرة لذاتها لكونها نورا لغيرها لا لذاتها وان كانت ظاهرة في ذاتها لاشراقها وكيف ما كانت لا يكون حية عالمة واذ ذلك فيستحيل صيرورة الجسم الجماد بسبب هيئة غير حية ولا عالمة

حيّا وعالما وايضا لاشك انّ الهيئة ليست ظاهرة لنفسها كما سبق من ان الهيئة ظلمانية

كانت او نورية لا يكون نور النفسها لانّ وجودها لغيرها وليست ظاهرة للبرزخ فانّه

غاسق فى نفسه كيف يظهر لشئ اذ لا بدّ لشئ يظهر له شئ ان يكون لنفسه ظهور بنفسه

اذ ظهور الشئ للشئ فرع على ظهوره فى نفسه فانّه لو لم يكن ظاهرا فى نفسه لا يكون ظاهرا

لنفسه اى شاعرا بها واذا لم يكن شاعرا بها لا يكون شاعرا بغيرها فانّ شعور الشئ بغيره

فرع على شعوره بنفسه فانّه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته على ما يشهد به الفطرة

الصحيحة فلمّا لم يكن البرزخ ظاهرا لنفسه ولا الهيئة اى ظاهرة لنفسها ولا البرزخ

للهيئة ولا الهيئة للبرزخ فلا يحصل منهما اى من البرزخ والهيئة ظاهر لنفسه

اى مدرك لها والهيئة لمّا لم يكن وجودها الّا لغيرها وهو البرزخ الذى هو محلّها

لم يحصل منها ومن البرزخ شئ قائم بنفسه فانّه انما يحصل من شيئين شئ قائم بنفسه

اذا كان وجود كلّ منهما لذاته لان وجود كليهما او احدهما لغيره بل القائم منهما اى

بنفسه هو البرزخ اذ لا مدخل للعرض فى قيام الجوهر بنفسه ولهذا يبقى الجوهر

قائما بنفسه مع زوال العرض كالابيض اذا اسودّ فان كان شئ ما مدركا منهما لذاته

فلا يكون اى ذلك المدرك الّا ما له ذاته منهما اى الّا الذى يكون ذاته له من الهيئة

والبرزخ لكنّ الذى ذاته لغيره وهو الهيئة كيف ما كانت يمتنع ان يدرك ذاتها لما

سبق فالمدرك الآخر وهو البرزخ لانّ ذاته له اذ ليس هيئة فى الغير فيكون ذاته

له لا للغير فانّ البرزخ والهيئة شيئان لكلّ ذات وخاصية ما ليست للاخرى

فانّ ذات احدهما له وذات الآخر للآخر لا شئ واحد له ذات واحدة فيمتنع بركونهما

ذاتين كما ذكرنا ودريت انّه اى البرزخ غير ظاهر فى نفسه لكونه مظلما واذا لم يكن

ظاهراً في نفسه لا يكون ظاهر النفسه واذا لم يكن كذلك لا يكون مدركاً لها ولا لغيرها
وهو المطلوب **ايضاح آخر** اي لما مضى في الفصل السابق وانما زاده ايضاحاً
لكونه من العلوم الشريفة والمسائل المهمّة نقول يجوز ان يكون شئ يظهر الشئ لغيره
كالنور العارض للمحل كنور الشمس مثلاً المظهر للمحل اي لجسمها للابصار او كالنور
العارض للمحلّ المظهر للابصار الوان الاجسام واشكالها ومقاديرها
ولا يلزم من ظهوره لغيره ولا من اظهاره غيره لغيره ظهوره لذاته
اي ادراكها واذا كان شئ اظهر امر الغيره ينبغي ان يكون ذلك الغير ظاهر النفسه
اي مدركاً لها حتى يظهر عنده امر ما فان ظهور الشئ للشئ فرع على ظهوره
في نفسه لنفسه واذا تقرّر هذا فنقول لا يجوز ان يكون امر يظهر الشئ لنفس
ذلك الشئ على ان يصير به اي بذلك الاظهار الشئ ظاهراً عند نفسه اي
مدركاً لها اذ لا اقرب من نفسه الى نفسه وقد خفي نفسه على نفسه وخفاء نفسه
على نفسه لنفسه فلا يظهر نفسه لنفسه شئ ما ابداً كيف ويستدعي اظهار غيره
نفسه لنفسه ان يكون نفسه ظاهرة لنفسه قبل ذلك اي قبل اظهار غيره نفسه
لنفسه والبرزخ خفي لنفسه على نفسه لما تقدم فلا يظهر عند نفسه شئ لما تبيّن
في هذا الايضاح ولكونه من الابحاث الشريفة كرّره بعبارة اخرى فقال **وايضاً**
من طريق آخر لو اظهره اي البرزخ الخافي على نفسه لنفسه عند نفسه شئ بحيث
يدرك نفسه لاظهره النور الذي هو في نفسه ظهور دون غيره من الهيئات المظلمة
الجسمانية وكان كل برزخ استنار ظاهر النفسه اي مدركاً لها فكان حياً وليس كذا
واي خصوص يؤخذ وفي بعض النسخ يعرض للبرزخ لهيئات ظلمانية اي بسببها

لا يوجب

قوله قدس سره فالبرزخ خفي لنفسه على نفسه اه
البرزخ اذا عني به الجسم بالمعنى الذي هو مادة صدق
انه خفي لنفسه على نفسه وصح ما فرع عليه من انه لا يظهر
شئ فلا يظهره عند نفسه شئ لانها بالذات لا يزول
بغيره واما اذا عني به الجسم مطلقاً بالمعنى الذي هو جنس
محمول على الانواع فلا يصدق عليه انه خفي في نفسه
هو مع اعتبار نفسه من حيث هي هي ليست من
هذه الحيثية خفية لان هويته ايضاً في ذاتها قابلة لامكان
الظهور وامكان الخفاء وقوة الطرفين ونسبته الى الاكوان
الى الوجود والقوة الى الفعلية نسبة النقص الى الكمال
فالجسم اعني جنسه ان يصير ظاهر النفسه على نفسه بحسب
نوعه الحيواني ولذا وقع الادراك والفصل في تحديد الحيوان
بما هو حيوان والنطق والروية في تحديد الانسان
فافهم فانه من الغوامض
تعليقات

فى ان اختلاف الانوار بماذا

لايوجب ان يظهره نور عند نفسه اى لايوجب ذلك الخصوص ان يظهر البرزخ عند نفسه نورا لان الخصوص النورى لما لم يوجب ذلك فالظلمانى بطريق الاولى ولان الظلمانى لو اوجب ذلك لاوجبه النورى بطريق الاولى وقد بيّنا انه لايوجبه ونقرّر من جهة اخرى ان ما يظهر بنفسه لنفسه ظهوره ليس بهيئة ما ولا جوهر غاسق ما لان ظهور الشئ لنفسه يقتضى ان يكون نورا قائما بنفسه واذا كان نورا لايكون جوهرا غاسقا واذا كان قائما بنفسه لايكون هيئة عرضية فالظاهر لنفسه لايكون برزخا ولا هيئة فينعكس بالنقيض الى ان كل ما هو برزخ وهيئة لايكون ظاهرا لنفسه اى مدركا لها ولا لغيرها وهو المطلوب **قاعدة** فى ان الجسم لايوجد جسما واذا دريت انك فى نفسك نور مجرد اى عن المادة مدرك لذاتك و لغيرك ولست تقوى على ايجاد برزخ فاذا كان من النور الجوهرى الحى الفاعل ما يقصر عن ايجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالاولى ان يقصر البرزخ الميت عن ايجاد البرزخ ولان الايجاد اظهار الشئ واخراجه من العدم الى الوجود ويمتنع ان يظهر الغير من لايكون ظاهرا لنفسه مدركا لها فيستحيل ان يوجد جسم جسما لاستدعاء الايجاد الادراك اى الحيوة وامتناعه ممن لا ادراك له **فصل** فى ان اختلاف الانوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع كما ذهب اليه المشاؤن مستدلين عليه بانها لو كانت من نوع واحد لما كان كون البعض علة للبعض اولى من العكس لاستوائها فى الحقيقة النورية واذا كان كذلك فلو تخصص البعض بالعلية دون الآخر كان ذلك ترجيحا من غير مرجح واجيب عنه بان ذلك انما كان يلزم عند اتفاق الانوار فى النوع وفى رتبة الوجود وهى الكمال والنقص اما مع اختلافها

فى مراتب

في مراتب الوجود فكذا الجواز ان يكون كمال البعض بمقتضى العلية ونقصان الاخر
المعلولية فان النور التام علة الوجود الناقص دون العكس وليس ذلك ترجيحا
بلا مرجح ولما كان هذه المسئلة من اعظم المباحث الحكمية واشرف مواقع الانظار
الالهية صدر الفصل بالدعوى بخلاف ما تقدم من الفصول وقال النور كله
اي سواء كان جوهرا او عرضا في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقص بامور
خارجة اي عن الحقيقة النورية لان النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول
النوع كما ذهب اليه المشاؤن كان مركبا من اجزاء واقلها جزآن واليه اشار بقوله
فانه اي فان النور ان كان له جزآن وكل واحد غير نور في نفسه كان اي كل واحد
منها جوهرا غاسقا او هيئة ظلمانية او احدهما هذا والاخر ذاك فالمجموع
اي المركب من الجزئين اللذين هما جسمان او هيئتان مظلمتان او احدهما جسم مظلم
والاخر هيئة مظلمة لا يكون نورا في نفسه لاستحالة حصول النور من تركب
ما ليس بنور وان كان احدهما نورا والاخر غير نور فليس له اي لما هو غير نور مدخل
في الحقيقة النورية لاستحالة حصول النور مما ليس بنور وهي اي الحقيقة النورية
احدهما وهو المفروض نورا او اذ ذاك فلا يكون الاخر جزء وقد فرض كذلك هف
وان كان كل واحد من الجزئين نورا فلا يختلف الحقيقة النورية وانما لم يذكر هذا
القسم لظهوره فالنور كله جوهره وعرضه حقيقة واحدة لا يختلف بالنوع
بل بالكمال والنقص وما يجري مجراهما مما يفارق به بعض الانوار بعضا وستعرف
الفارق بين الانوار على التفصيل انشاء الله تم **فصل** ومن طريق آخر نقول
الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا لا يختلف في الحقيقة والا ان اختلفت حقائقها

[illegible]

كان كلّ نور مجرّد فيه النوريّة التي هي القدر المشترك بين الانوار وغيرها التي بها يتميّز بعض الانوار عن بعض لاختلاف حقائقها بالفرض وذلك الغير الّذي هو ليس بنور امّا ان يكون هيئة في النور المجرّد او النور المجرّد هيئة فيه او كلّ واحد منهما قائم بذاته فان كان هو هيئة في النور المجرّد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشئ لكونها عرضا له لا يحصل فيه الّا بعد تحقّقه مهيّة مستقلّة في العقل فيمكن حصولها فيه واذا كان كذلك فالحقيقة لا تختلف به لاستحالة اختلافها بما هو خارج عنها وان كان النور المجرّد فيه اى في ذلك الغير الظلماني فليس هو المفروض انّه نور مجرّد بنور مجرّد بل المفروض جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فرض نورا مجرّدا وهو محال وان كان كلّ واحد منهما قائما بذاته فليس احدهما محلّ الآخر ولا الشريك في المحلّ وليس برزخين ممتزجا او متّصلا فلا تعلّق لاحدهما بالآخر فالانوار المجرّدة اى عن المواد الجسمانيّة نفوسا كانت وعقولا غير مختلفة الحقائق

ايضاح آخر في انّ الانوار الالهيّة المجرّدة لا تختلف بالحقيقة على ما يشعر به سياق كلامه بل في انّ العقول تدرك ذواتها اذ تبيّن اى من الابحاث انّ انائيّتك التي هي نفسك الناطقة نور مجرّد وهو مدرك لنفسه والانوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق فيجب ان يكون الكلّ اى كلّ الانوار المجرّدة عقولا كانت او نفوسا مدركا لذاته اذ ما يجب على شئ كالنفس الناطقة يجب على مشاركه في الحقيقة كالعقل هذا اى المذكور في هذا الايضاح طريق آخر اى في اثبات ادراك العقول ذواتها كما ذكرنا واذا علمت ما سبق اوّلا يعني في الفصل التفصيلي من انّ كلّ ما هو نور مجرّد ظاهر لذاته ومدرك لها استغنيت عن هذه الوجوه

والثبوت بالمعاني المصدريّة وان ار... بها ايرار
بلفظ الموجود فلا
نزاع في هذه الاطلاقات
كما اراد اهل السنّة بالكون العالم ومن
نور الله عين بصيرته وفهم ما قرّر لا يعجز عن
رفع الشبهة الموردة في هذه المسئلة والله المستعان
وعليه التكلان تعليقات

[illegible]

الّا انّ كدر الضعف والتقدّم وانّ خرّ تعليقات

قوله قدّس سرّه فان كان هو هيئة في النور المجرّد فيه كما قرّر انّ كلّ معنى غير الوجود يحتاج في تحقّقه الى ما به يوجد والوجود للشئ وان لم يكن من العوارض التي يعرض الاشياء بعد وجودها الّا انّه يجب المفهوم من عوارض الماهيات آثار الزائدة عليها في التصوّر كما قرّرت الاشارة اليه كيفيّة عروضه لها تعليقات

احدهما هذا والاخر هو المذكور في الحكومة من ان الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس **قاعدة** في بيان ان موجد البرازخ ومنورها مدرك لذاته ثم لما كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نور المجرد لما عرفت من ان البرزخ الميت لا يوجد البرزخ والهيئات الجسمية نورية كانت او ظلمانية لقصرها عن رتبة الايجاد لافتقارها الى القيام بالغير فيجب ان يكون الموجد لجميع الاجسام البرزخية نورا مجردا فهو حي مدرك لذاته لانه نور لنفسه **فصل** في اثبات الواجب لذاته ووحدانيته وبرائته عن صفات النقص وامتناع العدم عليه واستدل على الاول بقوله النور المجرد اذا كان فاقرا في ماهيته اي محتاجا فاحتياجه لا يكون الى الجوهر الغاسق الميت اذ لا يصلح هو لان يوجد اشرف واتم منه لا في جهة لتوقف الايجاد على الحيوة ولا حيوة للغاسق الميت سلمنا عدم توقفه عليها لكن لا يمكن ان يوجد اشرف منه لشهادة العقل الصريح ان العلة اشرف من المعلول واتم منه لا بالعكس سلمنا انه يمكن ان يوجد اشرف منه ولكن يستحيل ان يوجده لا في جهة لان معلول ذي الجهة يكون ذا جهة بالضرورة والى هذا اشار بقوله وانى يفيد الغاسق النور اي كيف يفيده مع ان النور اشرف وليس في جهة والغاسق اخس وفي جهة فان كان النور المجرد فاقرا في تحققه فالى نور قائم اي يكون افتقاره و هكذا يفتقر هذا النور المفتقر اليه الى نور اخر مجرد قائم بذاته ثم لا يذهب الانوار القائمة المترتبة سلسلتها الى غير النهاية لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعة فيجب ان ينتهي الانوار القائمة والعارضة والبرازخ وهيئاتها الى نور اي مجرد عن جميع المواد قائم بذاته ليس ورائه نور

وهو

وهو نور الانوار لان جميعها منه والنور المحيط اى بجميع الانوار لشدة ظهوره وكمال اشراقه ونفوذه فيها للطفه والنور القيوم لان قيام الجميع به والنور المقدس اى المنزه عن جميع صفات النقص حتى الامكان والنور الاعظم الاعلى اذ لا اعظم ولا اعلى منه وهو النور القهار اى لجميع الانوار لشدة اشراقه وقوة لمعان نوره الغير المتناهى شدة وقوة اذ سائر الانوار المجردة العقلية اشعة ضعيفة من لمحات اشراق شمسه وتلويحات لمعان برقه غير منفصل عنه بل متحدة به نوعا من الاتحاد واعتبره باتحاد نور الكواكب واشعتها فى النهار بنور الشمس وشعاعها والنور العظيم العالى مشتمل على الكل ضرورة اشتمال النور الاشد والتام بالاضعف كاحاطة نور الشمس بنور الكواكب فيصير الانوار كلها كانها جوهر واحد لانها انوار محضة لاظلام فيها ولا تباين بينها ولشدة نوريتها وقوة اشراقها وافراط ظهورها يتجافى عنها الحواس ويتنبوا منها القوى فلا يدركها الابصار ولا يجول فيها الخيال ولا ينفذ فيها الاوهام ولهذا لا يصل الى ادراكها اكثر الانام ولما فرغ من اثبات الواجب اراد ان يشرع فى اثبات وحدانيته فقدم عليه مقدمة وهى قوله وهو الغنى المطلق اذ ليس وراءه شئ اى من المراتب العلية ليفتقر اليه فلا يكون غنيا مطلقا وهو الذى لا يفتقر فى ذاته ولا فى كمال له الى غيره على الاطلاق ولذلك قيد الغنى بالمطلق لئلا يكون غنيا من وجه فقيرا من آخر ولان فقر كل شئ الى الغنى اولى بالغنى من لا فقره اليه فلو استغنى شئ عن الغنى انتفى عنه ما هو الاولى فكان عادم كمال ومفتقرا الى غيره فى تحصيل ذلك الكمال وعلى هذا لا يكون غنيا مطلقا واذا ثبت

كيف كان وجود المستعد كذلك بدان يقع على حالة يكون للمادة فيها وضع او توسط وذلك التوسط غير متحقق فان اوضاع الجسم بالقياس الى الاجسام الاخر غير متشابه ولذلك يختلف تاثير القوة التى فيه فيها بحسب اختلاف القرب والبعد والمماسة وغيرها وهذا النحو من التوسط للموضوع

... منافيه لم يكن هى الفاعلة بل المتوسطة بين الفاعل ومنفعله فتم فان قلت البدن كيف يؤثر فى النفس والنفس لا وضع وتذ بينهما ان ما لا وضع له لا يؤثر فيه ما له وضع قلت المراد ان ما لا ...

مجهولة الكنه والمشهور ان هذه الشبهة لا يرد على طريقة

٣٠٨

المصنف

وليس كذلك

بل كما يرد على هذه الطريقة

فى بادى النظر يرد ايضا على طريقة

المصنف لان مفهوم النور لكونه بديهى

التصور معروضا للكلية والعموم كسائر المفهومات

غير حقيقة النور الواجبى المجهول التصور لكنها منه فتة

ان الغنى المطلق لا يستغنى عنه شئ و الا لا يكون غنيا مط فلو وجد غنيان مطلقان لم يكونا غنيين كذلك سواء استغنى كل واحد منهما عن الاخر اولا ولميته لا يخفى على الفطن وهذه المقدمة وان امكن الاستدلال بها على الوحدانية كما ذكرنا لكن المصنف لم يستدل بها على هذا الوجه بل بوجه اخر وهو قوله ولا يتصور وجود نورين مجردين غنيين فانهما لا يختلفان فى الحقيقة لما مضى من ان الانوار غير مختلفة الحقائق و لا يمتاز احدهما عن الاخر بنفس ما اشتركا فيه اى من الحقيقة النورية المجردة لان ما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك ولا بامر يفرض انه لازم للحقيقة اى النورية اذ يشتركان فيه لاشتراكهما فى الحقيقة التى هى ملزوم ذلك الامر ولا بعارض غريب كان ظلمانيا او نورانيا فانه ليس وراءهما مخصص لكونهما غنيين مطلقين فليس وراءهما ما يخصص احدهما او كليهما وان خصص احدهما نفسه او صاحبه فيكونان قبل التخصيص وفى بعض النسخ التخصيص متعينين لا بالمخصص وهو مح لاستحالة التعين والاثنينية بدون المخصص وهو المراد من قوله ولا يتصور التعين والاثنينية الا بمخصص ممتنع الوجود بالنسبة الى الغنى المطلق فالنور المجرد الغنى واحد وهو نور الانوار والنور الاظهر الاقهر الذى هو نفس الظهور العقلى الشمسى شمس عالم العقل وما دونه من الاشعة الظاهرة عن اشراقه واشعة الاشعة التابعة للمعانى الى ان ينتهى الظهور الى ظهور الاجسام وهيئاتها التى هى كثف الاشعة الظهورية يحتاج اليه ومنه وجوده ولان ند الشئ هو المثل المساوى له من جميع الوجوه ومثل الشئ هو المشارك له فى حقيقة نوعية وليس فى الوجود الا واجب واحد فلا ند له ولا مثل له اى فى شدة النورية ونحوها وهو القاهر لكل شئ لشدة

الرجمة الكبرى بالت الكبين نحل فى سماء وشاقة التى

ملئت حرسا شديدا وشهبا لا يصيب اليه لمس

الشياطين ولا ابنه القاعدون منه

مقاعد للسمع فمن يستمع الآن

يجد له شهابا رصدا

الا المطهرون

منه الارجاس البدنية والظلمانية الوهمانية بيانه

ظهوره

في اثبات وجود نور الانوار ووحدته

ظهوره وكمال نوريته ولا يقهره ولا يقاومه شيء اذ كل قهر وقوة وكمال مستفاد منه

اذ منه بدو كل بادٍ واليه رجوع كل ايب ولا يمكن على نور الانوار العدم فانه لو كان يمكن العدم

لكان ممكن الوجود ولا بد له من مرجح يرجح وجوده على عدمه لاستحالة الترجيح من غير مرجح

ولم يترجح تحققه من نفسه على ما دريت اي في مقدمة الفصل الثالث من المقالة الثالثة

من القسم الاول بل يترجح اي بل يترجح تحققه بمرجح اخر فلم يكن اي نور الانوار غنيا حقا

لافتقاره في ذاته الى غيره فيحتاج الى غني مطلق هو نور الانوار المنتهى اليه سلسلة الموجودات

الممكنة لوجوب تناهي السلسلة على ما سبق بيانه وايضا من طريق اخر بينت انه لا يمكن العدم

على نور الانوار اذ لو جاز عليه لكان عدمه اما لذاته او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجوده كالشرط

او لحصول ما للعدم مدخل في وجوده كالموانع والاول باطل لانه لو اقتضى عدم نفسه لما وجد

لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة واليه اشار بقوله الشيء لا يقتضي عدم نفسه والا ما تحقق

وكذا الثاني لانه وحداني الذات من جميع الوجوه لا شرط له في ذاته والا لما كان غنيا

واذ لا شرط له فلا يتصور عليه العدم بسبب انتفاء شرطه واليه اشار بقوله ونور الانوار وحداني

لا شرط له في ذاته وكذا الثالث لان ما سواه تابع له لاحتياج الكل اليه لكونه واجبا

وغنيا فلا موضوع له ولا مساوي في القوة مما نع له فلا ضد له على اصطلاح الحكيم لتوقفه

على الموضوع لان الضدين عندهم هما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع

واحد وبينهما غاية الخلاف ولا على اصطلاح العامة لان الضد عندهم هو المساوي

في القوة المانع له واليه اشار بقوله وما سواه تابع له ثم استنتج وقال واذ لا شرط له ولا

مضاد له فلا مبطل له لان المبطل اما انتفاء الشرط او وجود المانع وقد انتفيا فهو قيوم

دائم لقيامه بذاته ازلا وابدا وقيام جميع الموجودات به ولا يلحق نور الانوار هيئة ما نورية

كانت

٣٠٩ قوله قدس سره ولا يلحق نور الانوار هيئة ما اه
اراد ان يشير الى
نفي الصفات الزائدة
عن ذاته تعالى وقسمها اولا الى نورية
وظلمانية والمراد من النورية الصفات الكمالية
الغير ... كالعلم والقدرة والارادة ومن الظلمانية
[illegible]
مفارقة عن وجوده بجهة من الجهات لانه انية صرفة
انبجست عنه الانيات كلها فكان الوجود
في كل شيء موجود في نفسه من حيث
نفسه والمهية ليست بموجودة
من حيث نفسها
بل من حيث
وجودها فكذلك صفات الحق واسمائه الحسنى موجودات لا
من حيث مفهوماتها بل من حيث وجود الحق الاول
فافهم هذا الموضع فانه من مزال الاقدام
منه ... سلمه

كانت او ظلمانية ولا يمكن لزم صفته بوجه من الوجوه اى من الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلبية والاعتبارية اما اجما الافلاك الهيئة الظلمانية لو كانت هيئة اى حالة فى ذاته للزم ان يكون له فى حقيقته نفسه جهة ظلمانية توجبها اى يقتضى حلول تلك الهيئة العرضية الظلمانية فى ذاته فيتركب اى نور الانوار من جهة نورية ومن جهة ظلمانية فليس بنور محض والمقدر خلافه هف والهيئة النورية لا يكون الا فيما يزداد بها نورا فنور الانوار ان استنار بهيئة فكان ذاته الغنية مستنيرة بالنور الفاقر العارض الذى اوجبه هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئة نورية وهو مح وهذا ظاهر غنى عن الشرح **اجمال** فى ان الهيئة النورية لا تحل فى ذاته هو ان المنير انور من المستنير من جهة اعطاء ذلك النور فيكون ذاته اى ذات المنير وهو الهيئة النورية العرضية انور من ذاته اى ذات المستنير وهو نور الانوار وذلك ممتنع اذ لا نور انور من نور الانوار

طريق آخر تفصيلى فى ان نور الانوار ليس له هيئة ولا صفة متقررة فى ذاته لان تلك الصفة لا تكون واجبة اذ لا واجبين فى الوجود ولا معلولة لواجب آخر لذلك بعينه ولا الممكن والا لكان الواجب منفعلا عن معلوله لا كل الممكنات فى سلسلة الحاجة اليه وهو بين الاستحالة بل يكون ممكنة ومعلولة لذات نور الانوار ولظهور بطلان الاقسام الثلثة الاول لم يتعرض لها المصنف وتعرض للرابع فقال هو ان نور الانوار لو اوجب لنفسه هيئة لفعل وقبل وجهة الفعل غير جهة القبول اما لان فعل الفاعل قد يكون فى غيره وقبول القابل لا يكون فى غيره واما لان الفاعل قد يكون علة تامة للمقبول وينتجان من الثانى ان

جهة

فى الاعيان وكذا اذا اخذتهما اثنين معين فى مرتبة واحدة ترجيح جعل المعلول فى مرتبة العلة والعلة فى مرتبة المعلول و كلاهما باطل وايضا يلزم عند ذلك اعتبار حيثية واحدة مرتين وهو ممتنع لتكرار اجزاء شى واحد لان جهة وجود المعلول بعينه حاصلة من جهة وجود العلة بعينها لانها تمام المعلول فاذا اخذ وجود المعلول مع وجود العلة كانهما شى واحد فقد اخذ الشى الواحد من حيث هو واحد مرتين بل للمعلول عند العلة كلا شى عند شى ذلك القول فى زيادة الصفة فالوجه كان تعليقات

من حيثية اى قابلية فاعلية وان البسيط عنه وفيه شى واحد بل اول كل مركب له وحدة طبيعية ايضا اذ لكل لازم من جهة كونه امرا واحدا كان ذاته بالنسبة اليه قابلا وفاعلا بجهة واحدة وليس لاحد ان يقول ان اقتضاء الاربعة مثلا للزوجية بجهة وقبولها بجهة اخرى اذ الاربعة باى جهة اخذت يلزمها الزوجية ولهذا اوجب اقوام المتقدم الاول الى ان صور المعلومات فى العلم التفصيلى متاخرة عن ذاته تقدسه سببى ومسببى لانها لوازم الاول فهو لوازم الشى تكون عنه وفيه بجهة واحدة والاولى ان يرجع الى الوجه السابق منه ان معطى الكمال بذاته اولى بذلك الكمال

جهة الفعل غير جهة القبول ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول لكانت الجهتان واحدة ولما صارتا اثنتين لاستحالة صيرورة شيء غير ذي جزئين وغير قابل للتفصيل شيئين اذ لو جاز فيه الاثنينية فاما ان يبقى هو ويحدث غيره فما صار هو اثنين في نفسه وان بطل فلم يصر الواحد اثنين فلو كانت الجهتان واحدة لبقيت واحدة ابدا ولم ينفك الفعل عن القبول ولا القبول عن الفعل بل كان كل قابل لما قبل فاعلا اي فاعلا لما قبل وكل فاعل لما فعل قابلا اي قابلا لما فعل بنفس الفعل من غير احتياج الى شيء اخر وليس كذا لما عرفت من انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول بوجدان فعل الفاعل في غيره واعلم ان الجهتين حيث تعددتا في موضع فلا يصيران واحدا ابدا لانهما ان بقيتا فهما اثنتان وان لم يبق احدهما او كلاهما فلا اتحاد وهذا بخلاف صيرورة شيئين شيئا واحدا باتصال او امتزاج كماء وماء ولبن او بتبدل لجزئي شيء (جزئين من شيء اخر) وبقاء الاخر فيصير شيئا اخر كالماء يصير هواء والابيض اسود فيلزم ان يكون فيه اي في نور الانوار على هذا التقدير جهة يقتضي الفعل و(اخرى في) جهة يقتضي القبول وهاتان الجهتان اما ان تكونا داخلتين في ذاته او خارجتين عنها او احديهما داخلة والاخرى خارجة فان كانتا خارجتين او احديهما فقط فالمفيد لها اما غير ذات الواجب وهو محال لاستحالة تأثره عن الغير المعلول له واما ذاته وهو محال ايضا لاقتضائه ان يكون ذاته فاعلة للخارج وقابلة له وان يكون ذلك بجهتين على احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام ابدا متى فرضنا خارجتين او احديهما فقط كذلك ولا يتسلسل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل فينتهي الى جهتين في ذاته فيكون ذاته مركبة لا بسيطة هف

ولما

في حد ذاته

[illegible]

ان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او آخر بل شيئا مطلقا والشيء مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره فالاول باعتبار كونه انه له ماهية مجردة لشيء او عاقل وباعتبار كونه ان [illegible]

[illegible]

مع امتناع ان يثبت فيه اثنينية تركيب الجسم من المادة والصورة بواسطة اشتماله على جهتي القوة والفعل ولم يسلم امتناع ان يكون شيء بسيط بالفعل وله فعل شيء آخر مستندا الى ذلك بان النفس ماهيتها بالفعل ولها قوة قبول المعقولات ثم منع بهذا ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا من جهة واحدة مع ان ذلك اولى بالمنع [illegible] اقرب الى التسليم من ذلك

ولمّا نفى الجهتين عن الواجب لذاته بطريقة المشّائين اراد ان ينفيهما بطريق اخر فقال
ثمّ الجهتان ليس كلّ واحد منهما نورا غنيّا اذ لا نورين غنيّين في الوجود ولا
احدهما غنيّ والاخر نور فقير لانّ الفقير ان كان هيئة فيه فيعود الكلام اى
السابق اليه من انّ علّتهما امّا الذات وغيرها وهما محالان وان لم يكن هيئة فهو
مستقلّ فلا يكون فيه وقد فرض جهة في ذاته وذلك ممتنع للزوم خلاف
المفروض ولا ان يكون احدهما نورا والاخر هيئة ظلمانيّة لانّه يعود هذا الكلام
بعينه ايضا من انّ مفيد الهيئة الذات او غيرها الى اخره ولا ان يكون احدهما
جوهرا غاسقا والاخر نورا مجرّدا فيكون كلّ واحد غير متعلّق بالاخر فلا يكون
اى الجوهر الغاسق في ذات نور الانوار ايضا كالنور الفقير المستقلّ هف فثبت
انّ نور الانوار مجرّد عمّا سواه اى من جميع الموادّ والبرازخ والهيئات والصفات
لا ينضمّ اليه شيء ما وفي بعض النسخ ولا ينضمّ اليه شيء ما من الهيئات وان كانت نورانيّة
والّا استنار بها وكان في الوجود انور منه لانّ المنير انور من المستنير مع انّه لا انور منه
لانّه نور الانوار والنور المحض المطلق الّذى لا يتخصّص بشيء من الاشياء وما عداه المعة
من لمعات انواره وشرر من شرار ناره ولا يتصوّر ان يكون ابهى منه لانّه احسن الاشياء
واجملها واتمّها واكملها ولمّا رجع حاصل علم الشيء بنفسه الى كون ذاته ظاهرة لذاته وهو
النوريّة المحضة الّتى لا يكون ظهورها بغيرها بل يكون ظهورها بذاتها لذاتها فنور الانوار
حىّ وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته بل هو نفس ذاته وقد سبق بيانه لك في كلّ نور مجرّد انّ
ظهوره لذاته نفس ذاته وهو علمه وحيوته الغير الزائدين على نفس الذات واعلم انّ الّتى نفينا
عن الواجب من الصفات هي الحقيقيّة دون الاضافيّة والسلبيّة والّا ان عنايته

قوله قدّس سرّه فثبت انّ نور الانوار
مجرّد عمّا سواه
لا ينضمّ اليه شيء ما آه
الذى افاده البرهان على انّ ذاته
تعالى تامّ الحقيقة غنيّ عن ما سواه لا يخفى
شيء يوجب تغيّره او انفعاله عنه وكلّ ما يلزمه من
المعانى والمعقولات فهى لحيثيّة من جهة غيره حتّى ينفعل
او يتجدّد عليه حال لم يكن فهى ينضمّ اليه من ذاته وحيثيّاته
بذاته ويكون وجوده بعد وجود ذاته والّا فالوجود كلّه منه
وله على الترتيب الابسط فالابسط والجميع صادرة منه
فائضة به ولاحقة اليه من غير ان ينفعل ذاته او يتكثّر
تعالى عنه علوّا كبيرا تعليقة

قوله ولا يتصوّر ان يكون ابهى منه آه لانّ كلّ بهاء وخير
هو ضرب من الوجود ومبدء الوجود كلّه هو واجب الوجود
فكلّ بهاء وشرف رشح وظلّ لوجوده فلا يتصوّر
ما هو اعلى منه والّا لكان اولى بان يكون
مبدء الوجود كلّه وايضا لو كان
فوقه كمال اخر لكانت فيه
جهة عدميّة فيكون
معلولا
لغيره فلم يكن منتهى سلسلة الممكنات هذا حجّ تعليقة

والمّا الاضافيّة فهي من جملة المقولات العرضيّة التي هي من امّهات العوالي ولا
يجوز عليها منها غيرها لانها غير متقررة في ذوات الاشياء ولا يتغير بتغيرها
في الذات المضاف شئ يتعلق بفعل وانفعال ومثالها في الواجب المبدئية
والعلّية والمبدعيّة واعتبر عدم تقررها في الذات بتبدلها على يمينك الى شمالك
وما في محاذاتك الى غير محاذاتك من غير ان يتغير في ذاتك فلا يحتاج الاضافة
وتغيرها الى قبول وتغير في ذات الشئ المضاف فلا يستمر برهان نفي اتصاف
الواجب بالصفات الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالي
وهي الكمّ والكيف والحركة اذا اتصف الواجب بشئ منها لزم من اتصافه بشئ من
المحالات المذكورة فله صفات اضافية وانما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة
يلزمها الاضافة كصفة حقيقية هي في نفسها كيفية او نحوها او يعرض لتلك الصفة
الحقيقية اضافة الى امر آخر كما عرفت من عروض الاضافة للمقولات كلها
فان الصفة الحقيقية لا يجوز على الواجب سواء لزمتها الاضافة ام لا اذ على
التقديرين يلزم ما ذكرنا في البرهان من المحالات واما الصفات السلبية
والاعتبارية فكالقدوسية والفردية والوحدة والشيئية والحقيقية
فان هذه كلها اما مسلوب لعوارض كالقدوسية واما سلوب لقسمة كالفردية
والاحدية واما اعتبارات لا وجود لها في الاعيان ككونه تعالى شيئا وحقيقة
كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانيته ثم مثل
هذه الصفات يجوز عليه بل يجب له وممّا يجب التنبه له وتحققه انه لا يجوز ان يلحق
للواجب اضافات مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة

هي

في وحدانيته

تقول الكل واحد من موجودات العالم انه معلومه و مقدوره و مراده و فيض جوده من غير ان يثبت فيه معنى شئ لكن الاضافة صفة يوجد بها بالعلم والجود والارادة والقدرة وان كان احديا فردا ثم لا يكفي عن التعمق في الحكمة ان تحقق هذا المعنى على العوالي باعتبارية الوجود كما هو رأي المصنف مشكل جدا تعليقات

٣١٤

هي المبدئية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها والاسلوب كذلك بل لها سلب واحد يتبعه جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحت سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية عنه وان كانت السلوب لا تكثر على كل حال وهذا مما استفدته من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره

المقالة الثانية في ترتيب الوجود

وفي بعض النسخ في تعريف ترتيبات الوجود وفي بعض النسخ في بعض ترتيبات الوجود والاول اصح وفيها فصول **فصل** في ان الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو كذلك اكثر من معلول واحد وان جاز صدور اكثر من ذلك باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الالات والقوابل وما يجري مجراها وهذا الحكم قريب من الوضوح يكفي فيه مجرد التنبيه وانما يتوقف فيه من يغفل عن معنى الواحد الحقيقي واليه اشار بقوله لا يجوز ان يحصل من نور الانوار نور وغير نور من الظلمات كان اي شيء الغير جوهرها اي جوهر الظلمات وهيئتها والمعنى انه لا يجوز ان يصدر عنه نور وغير نور جوهرا كان وعرضا اذ لو جاز ذلك فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة لان النور لما كان غير الظلمة فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذاك وكذا لجهة هذا الاقتضاء غير جهة ذاك فانا نعلم بالبديهة ان الاشياء اذا تساوت نسبتها الى موجدها وجب تساويها في جميع ما لها فاذا كانت اشياء والتي نسبتها الى العلة الموجبة واحدة فلا يقتضي ان يكون لواحد منها من العلة

ما لیس للاخر فما یکون واحد منها غیر الاخر ونحن انما یتکثر افعالنا لتکثر ارادتنا
واغراضنا وبارادة واحدة واعتبار واحد لا یحصل عنا الا شیء واحد مع تکثر
الجهات فینا فکیف من الجهة فیه اصلا واذا کان کذلک فلا بد من جهتین
فی ذاته للاقتضائین المختلفین وهو مح لان جهتی الاقتضائین اما ان یکونا
لازمتین له او مقومتین او الواحدة منهما مقومة والاخری لازمة وعلی التقدیر
یلزم ترکب ذات الواحد الحقیقی اما علی الثانی والثالث فواضح واما علی الاول
فلعود الکلام الی اللازمین انهما لا یصدران عن الواحد الحقیقی الا من جهتین
مختلفتین ایضا فاما ان یتسلسل ذلک الی غیر النهایة وهو مح کما علمت او ینتهی
الی جهتین هما مقومتان فذاته ای ذات نور الانوار التی هو الواحد الحقیقی
یصیر مرکبة مما یوجب النور ویوجب الظلمة وقد تبین لک استحالته لکون ذاته
بسیطة لا ترکیب فیها بوجه ما اصلا ولما استحال ان یحصل من نور الانوار ظلمة
بلا توسط نور لان الممکن الاخس لا یوجد الا والممکن الاشرف قد وجد اولا کما
سیجیء تحقیقه فی هذه المقالة اضرب عن هذا الدلیل مشیرا الی دلیل اخر اعم
منه ولازم للاول بقوله بل الظلمات لا تحصل منه ای من نور الانوار بغیر وسط
واذا کان کذلک فیستحیل ان یوجد منه نور وغیر نور وان یوجد منه ظلمات ایضا
ثم اشار الی دلیل اخر بقوله وایضا النور من حیث هو نور ان اقتضی فلا یقتضی غیر
النور علی ما یشهد به الفطرة الصحیحة فیمتنع ان یوجد من نور الانوار نور وغیر
نور وظلمات کما ذکرنا ولما کان المطلوب بیان امتناع صدور شیئین منه مطلقا
وجعل الدلیل الاول علی امتناع صدور النور والظلمة والثانی والثالث علی امتناع

٣١٤ صدورها وصدور ظلمتين ايضا استدل على امتناع صدور نورين بقوله ولا
يحصل منه اى من نور الانوار نوران فان احدهما غير الاخر اذ لو كان عينه لما كان
الصادر شيئين بل شيئا واحدا فاقتضاء احدهما غير اقتضاء الاخر ولان اختلاف
الاقتضاء يدل على اختلاف جهة الاقتضاء كما سبق تقريره فالجهتان المختلفتان
ان كانا من عوارضه عاد الكلام اليهما حتى ينتهى الى جهتين فى ذاته لامتناع
التسلسل ففيه اى فى نور الانوار جهتان وقد بينا امتناعهما لكونه ابسط ما فى
الموجودات وهذا اى هذا البرهان يكفى فى حصول اى فى استحالة حصول كل
شيئين منه كيف كانا اى سواء كانا نورين او ظلمتين او احدهما نورا والاخر
ظلمة ثم لما كان هذا الكلام مجملا استشعر ان يمنع كونه كافيا فى نورين وظلمتين
لجواز اتفاقهما فى الحقيقة فلا يكون احدهما غير الاخر قال وفى التفصيل نقول
لا بد من فارق بين الاثنين لان الاثنينية لا يتصور الا باختلاف اما بالحقيقة
او بالشدة والضعف او بالكمال والنقص او بعرضى غير متفق فيهما اذ لو
اشتركا من جميع الوجوه لم يكن بينهما اثنينية والمقدر خلافه ولا بد ايضا
ان يشتركا فى شئ كالجوهرية او العرضية او النورية او غيرها ثم يعود الكلام
الى ما به الاشتراك والافتراق بينهما بان نقول ما به الاشتراك والامتياز امران
متغايران بالحقيقة صدرا عن الواحد الحقيقى فيلزم جهتان فى ذاته لما مر غير
مرة وهو محال كما عرفت وقد عورض هذا البرهان وما قبله بان الشئ الواحد
يسلب عنه اشياء كثيرة كالانسان الذى ليس بحجر ولا شجر والمفهوم من احد
السلبين غير المفهوم من الاخر وعلى هذا فكان يجب ان لا يسلب من الواحد

الا واحد ولا يقبل الا واحد ولا يوصف الا بواحد والجواب ان سلب الشي عن الشي وقبول الشي للشي واتصاف الشي بالشي امور لا يلزم الواحد من حيث هو واحد بل يفتقر الى تحقق امور اخر كالمسلوب والمقبول والوصف ولا ينتقض هذا بان الصدور لا يتحقق الا بتحقق ما صدر عنه اذ لا نعني بالصدور ههنا المعنى الاضافي بين العلة والمعلول من حيث يكونان متقابلين بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فان هذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة بينه وبين العلة

فصل في بيان ان اول صادر من نور الانوار نور مجرد واحد وان فرض وجود ظلمة من نور الانوار فلا يحصل منه معها نور والا تعددت جهاته على ما سبق والانوار المجردة المدركة والعارضة كثيرا لها ظاهرة فلو صدر منه ظلمة كانت واحدة لامتناع صدور غيرها معها ولذلك قال وما وجد غيرها من الانوار لاستحالة صدور الاشرف من الاخس لكون العلة اشرف من المعلول والظلمات لتوقفها على الانوار كما ستبين في قاعدة امكان الاشرف ومنه يعلم استحالة ان يكون الصادر الاول ظلمة والوجود يشهد ببطلانه فنور الانوار لما لم يتصور ان يحصل منه على حدته كثرة وفي بعض النسخ كثرة ولا امكان لحصول من غاسق اي جوهر مظلم او هيئة اي عرض مظلم ولا نور اي وفي بعض النسخ ولا نورين وهذا اولى لكونه معطوفا على الاقرب وهو ظلمة والاول معطوف على كثرة وفيه بعد للتوسط قوله ولا امكان فاول ما يحصل منه نور مجرد واحد هو المسمى عند بعض الاوائل بالعنصر الاول لانه اصل ما عداه من الممكنات لان ما عداه معلول له وعند المشائين عقل الكل اما لانه

قوله قدس سره وان فرض وجود ظلمة الى لما بين ان اول الصوادر يجب ان يكون احدي الذات و البتة اراد ان يبين ان هذا الصادر لا يمكن ان يكون الا جوهرا نوريا اذ لو صدر عنه جوهر مظلم كالجسم فينسد باب الصنع والايجاد لغيره [illegible] التأثير غير العقل يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم بالتأثير في الهيولى واستقلال التأثير في الصورة والنفس لان النفس مبدأ التأثير في الفعل واستقلال الوجود في العرض [illegible]

عقل

عقل لجملة العالم وامّا الاثر فى المشهور هو العلّة لوجود الفلك الاقصى الّذى
يقال لجرمه جرم الكلّ ولحركته حركة الكلّ لاحاطة جرمه وحركته بجميع الاجرام والحركات
الدّاخلة تحت جرمه وحركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقّن ثمّ لا يتأتّى
اى هذا النّور المجرّد عن نور الانوار بهيئة ظلمانيّة مستفادة من نور الانوار
فيتعدّد جهتا نور الانوار وقد عرفت لزوم التعدّد وكيفيّة استلزامه للمحال
فلا حاجة الى تكراره وهذا مع ما برهن من انّ الانوار سيّما المجرّدة غير مختلفة
الحقائق وانّما هى نوع واحد لا يتميّز بعضها عن بعض الّا بالكمال والنّقص وهو
راجع فى الحقيقة الى زيادة كمال فى الذّات الكاملة ونقص فى النّاقصة وخارج عن
التميّز الفصلى والعرضى فاذا التميّز بين نور الانوار وبين النّور الاوّل الّذى
حصل منه ليس الّا بالكمال والنّقص وكما انّ فى المحسوسات النّور المستفاد لا
يكون كالنّور المفيد فى الكمال كما هو الحال فى نور الشّمس وشعاعها فالانوار
المجرّدة حكمها هكذا فانّ النّور الاوّل وان كان اشدّ نوريّة واشراقا واكثر
كمالا بالنّسبة الى ما دونه من الانوار العقليّة فهو اضعف نوريّة واشراقا واقلّ
كمالا بالنّسبة الى نور الانوار بل لا نسبة لكماله واشراقه المتناهى الى نور الانوار
الغير المتناهى كمالا واشراقا بخلاف النّور الّذى هو دون النّور الاوّل فانّ
نسبته اليه والحقّ انّ نسبة جميع الانوار العقليّة وغيرها من الانوار اليه
كنسبة الاجسام المشفّة الّتى لا لون لها والانوار الى نور الشّمس والانوار العارضة
اى للاجسام قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتّحد القابل واستعداده
اى لقبول الانوار العرضيّة كحائط واحد يقبل النّور من الشّمس ومن السّراج

فانّ الاشعّة

او بعده من ايجاب تحقق انوار عقلية غير متناهية بين

ليس محدودا فى عدد غير منقسم فرضا بل

عقليّة بعد وجود الاوّل لتعدد الآثار المختلفة

قوّة فاعليّة مخصوصة بازائها

الفلك الاعظم جرم متناهى القوّة

قوّة عقليّة وهكذا فى غيرها من الكرات والاجرام الكليّة

حسبما يقتضيه علم الهيئة والرّصد من الكثرة

القاهرات ومن ههنا علم انّ العقول

جيندى الاجرام لا قبلها وعددها على عدد الاجرام

الفلكيّة او عدد الاجرام النّوعيّة على اختلاف المذهبين

فانّ الاشعة وان اتّحد محلّها واستعداده لقبولها لكن ما يقبله من الشمس اكمل ممّا يقبله من السّراج لاختلافهما بالكمال والنّقص او ما ينعكس بتقديره او كارض يقبل النّور من الشّمس والسّراج و مانع ينعكس من الزّجاج على الارض اى على ما تلك الارض من شعاع الشّمس ولم تقدير اخر وهو ان يكون المعنى كحائط يقبل النّور من الشّمس ومن السّراج او ممّا ينعكس عليه من الزّجاج الموضوع على الارض من شعاع الشّمس وعلى هذا يكون الارض فى قوله وبيّن انّ الارض بمعنى الحائط وهذا التّقدير اولى اذ ليس فيه الّا تفسير الارض بالحائط وليس ببعيد بخلاف التّقدير الاوّل فانّ فيه بعد الكثرة الاضمار فيه على ما لا يخفى يقبل من الشّمس اتمّ ممّا انعكس عليها من الزّجاج او ما يقبل من السّراج ولا يخفى انّ التّفاوت فى الكمال والنّقص بينهما ليس الّا للتفاوت المفيدين ههنا لاتّحاد القابل واستعداده وقد يكون الفاعل واحدا ويختلف كمال الشّعاع ونقصانه بسبب القابل كما يقع من شعاع الشّمس على البلّور والشّبح وهو الخرز الاسود فارسىّ معرّب والارض فانّ الّذى يقبل البلّور او الشّبح مثلا اتمّ اى ممّا يقبله الارض من شعاعها والنّور المجرّد اى عن الموادّ والمحالّ لا قابل له لقيامه بذاته وجوهريّته فما وراء نور الانوار اى من الانوار المجرّدة كماله ونقصه يكون بسبب رتبته فاعله لاستحالة ان يكون بسبب قابله اذ لا قابل له كما قلنا وهو علّة كماله وكلّ ما كان علّته اكمل فهو اكمل وكمال نور الانوار لا علّة له بل هو النّور المحض الّذى لا يشوبه فقر ولا نقص فكماله يكون لذاته اذ لا يخالطه ظلمة فيلزم نقص وليس وراءه شئ فيفتقر اليه بل هو البداية والنّهاية والمبدء والغاية ولمّا ذكر انّ كمال نور الانوار لذاته لذاته لا لعلّة اورد عليه سؤالا

وقال

المقالة الثانية

فان قيل ان الهيئة النورية من حيث هي لا تقتضي الكمال والا كان لكل نور كمال نور الانوار فتخصصها اي تخصص الهيئة النورية بنور النور وهو كمال النور ممكن معلول يفتقر الى علة تخصص تلك الهيئة بذلك الكمال ليكون نور الانوار ثم اجاب عنه وقال الجواب هو ان الهيئة النورية كلية ذهنية لانها ليست في الاعيان ولا وجود لها الا في الاذهان وهي من حيث هي كذلك لا تخصص نفسها بخارج اي بامر خارج عن الذهن حتى يكون ما في الخارج مركبا من الهيئة والخارجي لامتناع ان يخرج ما في الاذهان بعينه الى ما في الاعيان وما في العين شيء واحد ليس اصله هيئة الهيئة وكمال وهو الامر الخارجي الذي تخصصت الهيئة به في العين يعني كمال نور الانوار بل الكمالية هي نفس الذات النورية لا امر زائد عليها حتى يحتاج هيئة نور الانوار الى ما تخصصها بذلك الكمال واما كمالات الانوار المجردة الممكنة وان كانت ايضا غير زائدة على ذواتها النورية فهي معلولة فيحتاج كمالاتها التي هي نفس ذواتها النورية الممكنة الى مخصص هو موجدها ومفيضها ومخرجها من العدم الى الوجود وللذهني اي للامر الذهني كالهيئة مثلا اعتبارات ككونها مشتركة فيما بين كثيرين لا يتصور على العيني اي الامر الخارجي لانه جزئي يمتنع حمله على كثيرين وما قيل ان القائم بذاته اي الجوهر جسمانيا كان او روحانيا لا يقبل الكمال والنقص اي الشدة والضعف تحكم قد سبقت الاشارة اليه من انه تحكم خيالي لا حكم عقلي وان الجوهر يقبل الشدة والضعف والكمال والنقص ولما اطلق الكلام في قوله فما وراء نور الانوار كماله ونقصه بسبب علة استشعر ان يقال هذا الحكم ليس على اطلاقه لانه قد يكون بسبب قابله استدرك

دفع شبهة هذا السؤال انما ان يستفاد من تفسير الكمال ... في المقدار ... المطلق غير مشروط بقيد الكمال والنقص ... وليس سواء في الذهن وفي العين ... الاعيان اصله مقدار وكمال ونقصان ... والذهني اعتبارات لا يتصور على العيني صحيح بناء على القول بان للمهية صورة في الذهن وصورة في العين واحدة بها غير الاخرى وباعتبار الوجود الذهني تكون المهية كلية او ذاتية او عرضية او جنسا او نوعا او فصلا لكن هذا القول لا يدفع سؤال

الراد وردع حال المهية بما هي هي لا باعتبار كونها الذهني ولا باعتبار كونها العيني لان لازم المهية مطرد في جميع افرادها الذهنية والخارجية فلو قيل ان المهية النورية بما هي تلك المهية مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او في الخارج لا تخلو اما ان يقتضي الكمال الواجبي

ماقال وقال بلى اى ما ذكرت هو حكم نور الانوار المجردة لا مطلق الانوار

اذ الانوار العارضة على الانوار المجردة التى سنشير اليها يكون التفاوت بينها

من وجهين رتبة الفاعل والقابل فان الشعاع الفائض من نور الانوار

على النور الاول اكمل من الفائض من الاول على الثانى لكون المفيض والمستفيض

فى الاول اشد فعلا واتم قبولا منهما فى الثانى فثبت ان اول حاصل بنور الانوار

واحد هو النور الاقرب والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية وفى بعض

النسخ بعض الفهلوة بهمن وزعم الحكيم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق

من الموجودات بهمن ثم اردبهشت ثم شهريور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم

مرداد وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير ان ينقص من

الاول شئ وراهم زرادشت اى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية

فالنور الاقرب فقير فى نفسه لكونه ممكنا فى نفسه محتاجا الى غيره غنى بالاول

لكونه واجبا به فقط مستغنيا عن غيره ووجود نور من نور الانوار ليس بان

ينفصل منه شئ فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام

لان الانفصال عدم الاتصال فيما يمكن عليه الاتصال وهو الاجسام والابعاد

وتعالى اى ارتفع وتنزه نور الانوار عن ذلك اى عن خواص الاجرام ولا بان

ينتقل عنه شئ اذ النور المنتقل عنه لا يكون جوهرا لانه لا جزء له لينفصل منه

جزء وينتقل ولا عرضا اذ الهيئات لا ينتقل لما عرفت من استحالة الانتقال على

الاعراض مع ان نور الانوار لا هيئة له نورية ولا ظلمانية ليتوهم فيها الانتقال

كما فى شعاع الشمس وليحتاج الى بيان امتناع انتقالها عنه واليه اشار بقوله

وعلمت

قوله

قدس سره

فالنور الاقرب فقير

فى نفسه غنى بالاول اقول

تصور هذا الفقر وهذا الغنى لا يكون حقيقة

عند من كان المجعول بالذات جعلا بسيطا عنده

نفس هوية المعلول بلا ماهيته كما عند المصنف او كل ما

[illegible]

يقول بالهوية الكلية فى الانوار العقلية والنفسية بل

الحسية ايضا واعلم ان هذا الفقر ضرب من

الاستهلاك الذاتى والطمس والفناء

وهو اشد مراتب الفقر

حيث لا يتصور

فى الفقر

مرتبة وجودية بحسب نفسه الا بغيره وهذا الغنى اجل مراتب

الغنى حيث حصر بالواجب جل ذكره وفيه سر التوحيد

تعليقات

وعلمت استحالة الهيئات على نور الانوار فيما سلف من الابحاث فلا حاجة الى الاعادة وقد ذكرنا لك فصلا يتضمن انّ الشعاع من الشمس اى حصوله منها ليس الّا على انه موجود به فحسب اذ ليس حصوله منها بانفصال جسم منها او انتقال عرض كذلك بل اذا ارتفع الحجاب بينها وبين المستنيرات المستعدّة للاستنارة كالاجرام الكثيفة المقابلة لها او توسط جرم شفّاف بينهما افاض العقل هيئة نورية على ذلك المقابل المستعدّ واذا عرفت هذا فى حصول الشّعاع وهو نور جسمانىّ عارض فهكذا ينبغى ان تعرف فى كلّ نور شارق اى فى حصول كلّ نور عقلىّ عارضا او مجرّدا ولا يتوهّم فيه نقل عرض او انفصال جسم بل انّما يحصل من الواجب لذاته وغيره من المجرّدات ان كان هيئة عقليّة وهى النور الشّارق العارض فبشرط حصوله استعداد النور المجرّد القابل له وح يحصل له اشراق عقلىّ وهيئة نوريّة فى ذاته للاستعداد المقتضى لذلك وان كان جوهرا عقليّا وهو النور الشّارق المجرّد فبشرط حصوله جهة ما فى علّته تقتضى ظهوره فح يظهر قائما بذاته بلا زمان ولا مكان وذلك اشراق عقلى وظهور روحانىّ فظهر من هذه المباحث انّ الاشعة العقليّة جوهريّة كانت او عرضيّة والاشعة الجسمانيّة ليس حصولها بانتقال عرض او انفصال جوهر منها ولا بزمان وهو المطلوب

فصل فى احكام هذه البرازخ اى الاجسام وابتدء باحكام محدّد الجهات من حيث انّه جسم واحد بسيط محيط بجميع الاجسام غير منقسم بالفعل وان جاز عليه الانقسام الوهمىّ فقال واعلم انّ للاشارات وهى امتدادات

قوله ره فهكذا ينبغى ان يعرف فى كلّ نور شارق عارض او مجرّد اه اقول ليس فى الانوار العقليّة هيئة نوريّة وصفة وجوديّة زائدة على حقيقتها الّتى الوجوديّة واردة عليها من خارج بل ان كانت [illegible] نيضانه منه على جهة الفاعليّة دون غيرها وشيئا زيادة ايضاح تعليقات

٣٢٣

تاخذ من المشير الى المشار اليه في جميع الجوانب كاليمين واليسار والقدام
والخلف والفوق والتحت غايات يتوجه نحوها الاجسام بالحركة ويتناولها
الاشارة الحسية بانها هنا او هنالك بخلاف العقلية فانها لا يمكن فيها ذلك
والثاني ان لم يكن برزخ اي جسم واحد غير متالف من اجسام مختلفة على ما يظهر من
الاستدلال عليه محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك اي الانفصال بالفعل
وقد تبين لك في بيان امتناع تركب سلسلة غير متناهية من مترتبات مجتمعة
كيف ما كانت تناهي المترتبات المجتمعة الجرمية كالامتدادات الجسمية الغير
المتناهية والاجسام المحيطة بعضها ببعض الى غير النهاية وغيرها اي وغير الجرمية
كالمترتبات المجتمعة العقلية لكانت الحركة اي التي يتوجه الجسم بها نحو الجهة
والاشارة اي التي تتناول الجهة بانها هنا او هنالك عند عبورها وخروجها
عن جميع الاجسام واقعة الى لا شيء والعدم لا يتصور الاشارة اليه وهو
ظاهر ولان يتوجه الجسم نحوه بالحركة اما بيان الشرطية فلان المحدد المحيط اذا
لم يكن جسما بسيطا غير منقسم بالفعل فاما ان يكون منقسما بالفعل او مركبا واياما كان
واليه الاشارة بقوله وسواء كان اي ذلك البرزخ الذي هو المحدد محيطا بالكل
قابلا للانفصال او برازخ اي او كان ذلك المحدد برازخ كثيرة متالفة اجتمعت
وتركبت فصارت اياه فيلزم وقوع الحركة والاشارة الى لا شيء قالوا اما على
التقدير الاول فلاستحالة تحرك اجزاء المحدد المحيط بالكل عند الانفصال
بالفعل الى جهة السفل لان حشو المحدد ملاء فلا لا يمكن ان ينفذ فيه شيء فيتحرك
الاجزاء بالضرورة الى جهة العلو ويلزم ما ذكرنا او بعبارة اخرى كل ما ينقسم

وذلك بحسب البرهان الدال على تناهي الابعاد

وفسر الشارح الاشارة بالاخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه اي في الحقيقة تحديد الامتداد

قوله لكانت الحركة والاشارة اه المراد منهما الحركة المستقيمة الاينية والاشارة الحسية والفرق بين الحركة والاشارة كالفرق بين الخارج والوهم فان الحركة قصد خارجي والاشارة حركة وهمية اصدرها النفس بالقوة الوهمية تعليقة

بالفعل ففي حال الانقسام لا بدّ من حركة احد الجزئين عن الآخر وح امّا ان يكون وراء
المحدّد جهة او لا يكون فان كان فليس المحدّد المفروض جهة هي الغاية في تلك الامتدادات
وكلامنا في الجهة التي هي منتهى الاشارات والحركات في ذلك الامتداد وان لم يكن
وراءه جهة مع ان احد جزئيها يتحرّك عن الآخر فتلك الحركة تكون حركة لا الى
صوب لان التقدير ان الجهة المنقسمة اعني المحدّد هي منتهى الاصواب هف
وفيهما نظر لانا لا نسلّم امتناع نفوذ شيء في الملاء الذي هو حشو المحدّد ولا
لزوم كون حركة احد الجزئين وراء المحدّد لتكون لا الى صوب وامّا على الثاني فلقوله
فان كل واحد من هذه البرازخ اي التي تركّب منها المحدّد وان فرض انه غير
ممكن ان ينفصل فلا بدّ من ان يكون مؤتلفة والّا لما حصل منها المحدّد واذا
كانت مؤتلفة بالفعل فيمكن تألّفها اذ لو امتنع تألّفها لما حصل منها مركّب
وانقسامها لان كل ما هو ممكن الايتلاف فهو ممكن الافتراق والافتراق يستدعي
حركة تستدعي جهة وكلامنا في الجهة التي هي غاية الامتدادات واذا انقسمت
بالفعل فيقع الحركة الى لا شيء ولا صوب لاستحالة ان يقع حركة الاجزاء المنقسمة
الى تحت لما مرّ فيقع الى فوق ويلزم ما ذكر لما سبق من النظر بل لان الحركة امّا ان
يكون الى جهة او لا فان كانت حركة اجزاء المحدّد الى جهة فيكون الجهة متحدّدة
قبلها لا بها وان كانت لا الى جهة يلزم الحركة الى لا شيء ولا صوب وهو محال
واستحالته غني عن الشرح وايضا لا يجوز تركّب المحدّد من اجزاء من اجسام
مختلفة لان المختلفا واليه الاشارة بقوله والمختلفا اي التي تركّب منها المحدّد
لا بدّ من حصول افرادها اي كل واحد منها في احيازها المختلفة او لا اي قبل

التركيب فاذا استعد للتركيب وحيث حركها عن احيازها الى حيز المركب حتى تركب وذلك يوجب تخصيص كل جزء من المركب بجهة معينة دون غيرها مما يكون داخلة فيه فيتقدم الجهة على اجزاء المحدد المتقدمة عليه فيتقدم الجهة على محددها وهو مح فان قيل لم لا يجوز حصول الافراد في حيز المحدد من غير ان يحرك من احيازها اليه قلنا لان وقوع كل من الافراد في جهة من الاخر دون غيرها ان كان لكون ذلك الجزء مكانه فيتقدم الجهة على محددها والا لزم الترجيح من غير مرجح ومنه يعلم انه لا يجوز تألف المحدد من اجسام متشابهة ايضا ولما استشعر ان يتوهم ويقال كما لا يجوز ان يكون المحدد مركبا كذلك لا يجوز ان يكون بسيطا لوجوب تقدم اجزاء البسيط عليه ويلزم تقدم الجهة على محددها كما ذكرت اشار الى دفع هذا الوهم بقوله والبسيط يحصل جسما واحدا دفعة لا دفعتين كما في المركب اذ الاجزاء مادية فيحتاج الى حصوله في حيزه اولا ثم الى حصوله في حيز المركب ثانيا واما الاجزاء المقدارية للبسيط فيتاخر عنه واليه الاشارة بقوله ثم يتجزى اي بالفعل ان كان مما يقبل ذلك كالماء او لا يتجزى ان كان مما لا يقبل ذلك كالسماء واذا تبين استحالة انقسام المحدد وتركبه من المختلفات وحصوله لا دفعة فلا بد من المحيط الغير المنفصل الواحد اي البسيط اذ المركب لا يكون واحدا في الحقيقة المتشابه ما يفرض له اجزاء في الوهم اي المستدير لانه الذي نسبة اجزائه الفرضية التي يحصل الوضع بينها بعضها الى بعض ونسبة جميعها الى المركز متشابهة بل كانت مختلفة لكان بعضها اقرب الى المركز وبعضها ابعد وكان اختصاص بعضها بالقرب وبعضها بالبعد يقتضي اختلاف اجزاء المحدد

الوجب لتقدم الجهة على المحدد وهو مح واعلم ان الجهات وان كانت ستا لان
امتدادات العالم المتقاطعة على قوائم ثلثة مع ان لكل امتداد طرفين هما جهتان
لكن المختلفة بالطبع ثنتان فوق واسفل والبواقي لا يتغيران فان القائم لو صار
منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل يصار راسه من تحت ورجله
من فوق ويكون الفوق والتحت بحالهما بخلاف الاربعة الباقية فانها وضعية
الا ترى ان اليمين يصير يسارا او بالعكس وكذا القدام والخلف ولا يصير الفوق
اسفل ولا بالعكس واختلاف الجهتين الطبيعيتين يحتاج الى علة توجب الاختلاف
فانه لو لم يختص احدهما بامر غير موجود للاخرى لم يكن طلب بعض الاجسام احدهما
اولى من الاخرى ولا بد وان يكون تلك العلة ذات وضع اي قابلة للاشارة
الحسية والا لم يتناولها الاشارة وكانت نسبتها الى الجهتين واحدة فلا يكون
احديهما بالعلو اولى من الاخرى وليست بعرض لعدم قيامه بذاته فهو جوهر
جسماني واحد لا من حيث انه واحد فانه من حيث هو واحد لا يتحدد الا اقرب
منه دون ما بعد عنه مع وجوب تحديده اياهما بل من حيث انه محيط او مركز
حتى يتحدد ما قرب منه بمحيطه وما بعد عنه بمركزه التي يتحدد بالمحيط ايضا
لان المحيط يعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز دوائر غير متناهية على مركز
واحد ويحصل منه الجهتان الطبيعيتان وهو المطلوب والى هذا اشار بقوله
ولا يحصل منه نفسه اي من المحدد من حيث هو واحد جهتان مختلفتان بان
يكون بعضه جهة علو والبعض الاخر جهة سفل فانه واحد متشابه اي متشابه
الاجزاء المفروضة فلا اولوية لبعض اجزائه بتعين جهة دون اخرى وح لا يحصل

الوجه الثاني ويتحدد احدى الجهتين ولم يتحدد الاخرى
فبقي ان يكون بحيث
الاحاطة وذلك اما ان يكون
بافتراض عدين في سطح واحد فكان
باختلاف متعقبين في النوع مختلفين بالعدد
والثاني محال والمقدم مثله فاذن انما يصح تحددهما

فرضنا اختصاصه ببعض والكلام عائد الى ذلك
الجسم فهو اما مباين لما فرضنا او لا يختص
منه في جانب فقرب الاختصاص
وان لم يكن بطلبه لكونه مباينا
لسائر الجوانب
فلم يكن
التحديد بهذا الجسم بل بجسم لا يختص بجانب دون
جانب وهو الاول والمفروض خلافه بعقب وان كان
احدهما محيطا بالاخر وكان التضاد في وضع الجهتين
على سبيل المحيط والمركز فاقتضى الجسم الواحد المحيط
لتحديد الطرفين لان الاحاطة يثبت المركز فيثبت

من نفسه الا جهة واحدة وهو العلو وكل ما قرب منه فهو اعالى ولان السفل
هو ما يكون فى غاية البعد عن العلو فاذا لا يكون الاسفل الا فى غاية البعد عنه
وهو المركز وهذا هو البرزخ المحيط وهو جسم واحد بسيط مستدير محيط
بجميع الاجسام بلا عمق حصل دفعة من العقل المفارق لا اجزاء له بالفعل وان كان
له اجزاء بالقوة والفرض غير متشابهة مختلفة بالعلو والسفل قبل تعين المركز
واما بعد تعينه فلا شك فى علوية بعض الاجزاء بحسب بعدها عنه كما فى فوقية
احد سطحيه منه يظهر ان قوله المتشابه نسبته وضع ما يفرض له اجزاء على ما
صرح هو وغيره به والوجود يكذبه ولما جعل المحدد نفس جهة العلو المحيطة
استدل على ان المحدد لا ينقسم بما استدل به الحكماء على ان الجهة لا ينقسم فقال
ومما يدل على ان ما منه الجهة اى المحدد المفروض انه هو لا غير اى الذى فرض ان
ما منه الجهة هو لا غير معه مما لا مدخل له فى الجهة لا ينقسم ان المتحرك الى فوق
لو قسم اى المحدد ونفذ فيه فاما ان يتحرك بعد عبور اقرب جزء الى فوق وحينئذ
لا يكون الفوق الا الجزء الابعد او يتحرك من فوق فلا يكون جهة الفوق الا من الجزء
الاقرب فعلى التقديرين يصير لما يفرض جهة جزئه هو الجهة فيكون الجزء
الاخر لا مدخل له وكلامنا فى عين ما منه الجهة الذى لا يأخذ معه ما لا مدخل
له فى الجهة قال فى المطارحات ولقائل ان يقول هذه الحجة ان دلت على امتناع
انقسام المحدد فيلزم منها امتناع انقسام الارض لانها غاية السفل فاذا وصل
اليها المتحرك وعبر اقرب الجزئين اما ان يقال يتحرك بعد الى اسفل او عنه وعلى
كلا التقديرين يصير احد جزئى الارض سفلا لا كلها وكان كلها غاية

السّفل لانّ لها طبيعة متشابهة والكلام كالكلام والجواب ليس غاية السّفل الارض ولا السّفل يتعيّن بالارض بل يتعيّن بمركزيّة المحدّد فاذا فرض جسم يقطع الارض فيحصل له بحصّته نسبة الى المحدّد بما اخذ من الحيّز بالقطع لاجزاء الارض سفليّة كسفليّة الارض فانّ السّفل يتعيّن بنفس المحدّد بخلاف انتهاء الى فوق ذا المحدّد لا بعينه شئ يتحدّد به موضعه ويصير كلّ ما وصل الحيّز له حصّة من الفوقيّة كفوقيّة المحدّد فالمحدّد له الفوقيّة بماهيّته والارض لها السّفليّة لحصولها في حيّز على نسبة محدّدة من المحدّد حتّى لو خرج الارض من ذلك الحيّز ضربا للمثل كانت متحرّكة الى فوق ونازلة للسّفل فليست السّفليّة بماهيّته اللفظة والى هذا السّؤال والجواب اشار بقوله وليس هذا كالسّفل المتعيّن بمركزيّة المحدّد اذا وصل المتحرّك الى غايته صار لحصّته حجم من الكلّ له السفليّة القصوى بذاته وعليك بتطبيق هذا على ذلك ولمّا كان من احكام المحدّد ان لا امكان له واراد ان يثبت ذلك شرع اوّلا في بيان المكان ولانّ من اماراته المتّفق عليها ان ينسب الجسم اليه بلفظة في وان يصحّ انتقال الجسم عنه قال وكلّ شئ كالمحوي مثلا نسب الى مكان بانّه فيه كالحاوي يكون مكانه غيره وغير اجزائه لانّ المكان ينسب اليه الجسم بفي ولا شئ من الجسم اجزائه من الهيولى والصّورة ولا ما يستقرّ عليه الجسم ينسب اليه الجسم بفي فلا شئ من المكان بجسم ولا ما يستقرّ عليه الجسم ولا الهيولى ولا الصّورة ويصحّ تبدّل اجزائه اي اجزاء ما نسب الى مكان بانّه فيه بالنّسبة الى اجزاء ما فرض مكانا له ان لم يمكن الانتقال بالكلّيّة اي عن مكانه كما في الافلاك لصورتها النّوعيّة او النّقل اي ويصحّ النّقل بالكلّيّة كما في غيرها اي غير الافلاك

بانّه البعد المجرّد المداخل لابعاد الجسم وهو المنسوب الى افلاطن وقال آخرون انّه السطح المذكور وهو المنسوب الى ارسطاطليس واورد على مذهب البعد الاشكال بوجوه منها انّ تداخل المتقدرات ... ردّ على السطح ولا يخفى انّ دفع الايرادات المشتركة بين هذا المذهب والسطح اسهل عن هذا وهو اوفق للعرف وعند الفطرة السليمة دون السطح فانّه اذا سئل عن مكان الماء يجاب بانّه الكوز الى السطح الباطن منه وامّا الحكم بعموم الامكنة فممنوع كما ستقف عليه

كانتقال الماء عن الكوز وللمكان امارتان اخريان متفق عليهما ايضا احدىهما
امتناع اجتماع متمكنين فيه بخلاف المحل لجواز اجتماع حالين فيه وثانيتهما اختلافه
بالجهات كفوق واسفل وعلى هذا لا يكون النفس مكان الجسم لانها مجردة لا جهة
لها واذا لم يكن المكان شيئا من المذكورات لما قلنا ولا الخلاء لامتناع وجوده
فالحق انه السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى لاجتماع
الامارات الاربع المتفق عليها فيه واليه الاشارة بقوله فاذا المكان هو باطن
حاويه الاقرب ولان المحدد لا حاوى له وما لا حاوى له لا مكان له فالمحدد لا مكان له
وهو المطلوب **فصل** في بيان ان حركات الافلاك ارادية وان لها نفوسا
ناطقة وفي كيفية صدور الكثرة عن نور الانوار ولان الحركة وهي كون الشئ
فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث تكون حاله في كل آن مخالفا لما قبله وما بعده اما
ان يقتضيها شئ خارج عن الجسم وقواه وهي قسرية ذاتية ان قبلها الجسم بنفسه
كرمى الحجر الى فوق وعرضية ان لم يكن كذلك كاعلاء حجر او لا يكون كذلك
وهي اما ان يصدر عن شعور وهي الارادية او لا وهي الطبيعية شرع اولا في بيان
ان حركة الفلك ليست طبيعية ثم في بيان انها ليست قسرية ليتعين كونها ارادية
فقال البرزخ الميت اى الجماد وهو الجسم الذي ليس فيه حيوة حيوانية وهي التي تزول
ولا تدوم كما في الحيوانات وحيوة عقلية وهي التي تدوم ولا يزول كما في الافلاك
لا يعود بنفسه وانما قال بنفسه احترازا عما يعود بقاسر فان كل ما له مقصد يقصده
ويصل اليه ويفارقه بنفسه اى من غير قاسر فليس بميت اذ الموات اذا قصد بنفسه
اى لا بقاسر طبعا الى شئ لا يفارق مطلوبه فانه يلزم منه اى من قصده له بنفسه

ومفارقته

لها فيجب ان يكون للمحيط الذي لا مكان له روحانيا متصلا بافق العالم الاعلى

تعليقات

قوله قدس سره البرزخ الميت لا يعود بنفسه اى الجسم الذي ليس فيه حيوة نفسانية وهذا المعنى يشمل الاجسام الجمادية والنباتية والاجسام التي هي مواد اجسام للصور الحيوانية والنفوس الناطقة كجسمية الفلك وغيرها فان

من العالم فالطبيعة تسخر المادة في تحريكاتها وميولها والنفس تسخر الطبيعة في اغراضها وقصودها الشهوية والغضبية والناطقة تسخر القوى الحيوانية في انفعالاتها واستكمالاتها متوجهة الى العقل والعقل يسخر النفس في افاعيله العقلية

ومفارقته اياه كذلك ان يكون طالبا بالطبع لما هرب عنه طبعا وهو ح معلوم الاستحالة بالبديهة والبرازخ العلوية اى الافلاك كل نقطة تقصدها تفارقها لتحركها على الاستدارة فلا يكون حركاتها طبيعية والا لزم المحال المذكور ولا قاسر لها حتى يكون قسرية وبتعين ح كونها ارادية اذ لا سلطنة للسافل على العالى على ما شهد به الفطرة السليمة واذ لا سلطنة له عليه فلا يحركه قسرا فلا قاسر للفلك من تحت ولا من فوق ايضا اذ لا جسم فوق المحدد يحركه قسرا ولا يقسر بعض الافلاك بعضا لقوله وليس بعضها اى بعض تلك البرازخ اعنى الافلاك مزاحما للبعض اى فى حركته اذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط الذى من كل واحد منهما لا يفارق موضعه وانما قيد به لانه لو فارق احدهما موضعه لدافع الاخر ومنعه من الحركة وكان قسر كيف اى كيف يكون حركاتها قسرية ولها حركات مختلفة اى قدرا وجهة وتشارك الكل فى حركة يومية وذلك ان المقسور تابع للقاسر فى حركته فلو كانت حركاتها قسرية لما اختلفت ولما تشاركت فى حركة واحدة ولما استشعر ان يقال لما جاز اجتماع حركتين ذاتية وقسرية فى شئ كحجر مرمى به بقوة من علو الى سفل فلم لا يجوز ان يكون الحركة المشتركة فيها قسرية والمختلف فيها ذاتية قال وليست الحركة اليومية وهى حركة المحدد المتحركة بها جميع الافلاك قسرية اما فى الافلاك المتحركة بها فلان المحيط لا يدافع المحاط وقد مر انفا ولهذا لم يذكره واما فى المحدد فلان حركته لو كانت قسرية واليه اشار بقوله فان القسرية وهى حركة المحدد لا يمكن اى ان تكون من حركة اخرى اى حركة محاطة اذ ليس فوقه شئ يزاحمه يدافعه حتى يمكن ان يكون هذه القسرية من حركة اخرى غير حركة

قوله كل نقطة تقصدها تفارقها اه الاولى ان يذكر بدل كل نقطة كل وضع فان المدرودة الاينية فى كل حركة فى مقولة هى افراد تلك المقولة ع وحركة الفلك وضعية فيكون صدورها الاينية اوضاع رفعية المدرث بحسب الوهم استدلوا بكون حركة الفلك

[illegible]

شان الوجود العقلى والوجود الحسى منحصور فى قدر معين وايضا عند الحكماء لا يكون غير متناه وحركة الفلك عندهم غير متناهية فلا يكون حركة طبيعية

تعليقات

محاطه وقد مرّ ان المحاط لا یدافع المحیط ویحتمل ان یکون المراد من قوله کیف
ای وکیف یکون بین المحیط والمحاط مدافعة وممانعة فی الحرکة وللافلاک حرکات
کذا وکذا وهذا الاحتمال اقرب اظهر من الاوّل ولمّا کان ما عدا المحدّد من الافلاک
متحرّکة بالحرکة الیومیّة ولکلّ منها حرکة مخالفة لها للآخر ولا یتحرّک الجسم فی حالة
واحدة بحرکتین مختلفتین بذاته فلا بدّ وان یکون شیٔ من حرکات الافلاک
بالعرض وهو ان یکون حرکته تبعا لحرکة حاویه فانّ الحاوی یحمل معه محویه فی حرکته
فیوافقه المحویّ فیها بالعرض مع کونه متحرّکا بحرکته الخاصّة بذاته کالکرة المتدحرجة
فی السّفینة تارة الی جهة حرکتها وتارة الی خلافها وانّما مثّلنا بالکرة لانها المتحرّکة
لیکون حرکتها فی السّفینة کحرکة المحویّ فی الحاوی لعدم تخلّل السّکون بین اجزاء
حرکتها بخلاف حرکة المتحرّک المارّ فیها لتخلّل السّکون بین اجزاء حرکته والفرق
بینها وبین القسریّة انّ القسریّة وان کانت ایضا بامر خارج عن الجسم والقوی
المختصّة به فانّ القابل لها هو الجسم نفسه والحرکة بالعرض لا یکون للشیٔ
قابلا لها بنفسه بل بتوسّط حاویه ومحلّه وشیٔ منها بالذّات وهو ما یکون
القابل لها الشیٔ نفسه کالمارّ فی السّفینة علی خلاف حرکتها فیقبل احدهما
بذاته وهو حرکة المارّ نفسه علی خلاف حرکتها والآخر بتوسّط ما هو فیه
وهو حرکة المارّ بتوسّط حرکة السّفینة واذا تبیّن کذلک فلا یکون للحرکة
الیومیّة التی اشترک فیها جمیع البرازخ السّماویّة الّا من محیط متحرّک
ومحرّک لجمیع الافلاک بالعرض لاستحالة ان یکون من محاط و لکلّ
واحد حرکة اخری ای بالذّات وهی الخاصّة به ومحرّک کلّ واحد

[illegible]
الحرکة ذاتیّة نفسانیّة ولا یمکن اختلافها وتعدّدها
لانّ البسیط لا یقتضی حرکتین مختلفتین
ذا تبیّن غلیقات

من

من هذه البرازخ حيّ بذاته لكون حركته ارادية كالحركة لابداننا وكلّ ما هو كذلك فهو مدرك لذاته وما هو كذلك فيكون نورا مجرّدا فانّما بذاته ناطقا مدركا للمعقولات مثل نفوسنا والفرق انّه ليس للافلاك ميل يخالف ميل نفوسها فلها ميل واحد بخلاف ابداننا فانّ لها ميلا يخالف ميل نفوسنا لانّ ميل ابداننا الى جهة المركز وميل نفوسنا قد يكون الى تلك الجهة كالنّازل من علو الى سفل وقد يكون الى خلافها كالصّاعد من تحت الى فوق ويلوح لك من هذا اى من كون محرّكات الافلاك انوارا مجرّدة ايضا انّ البرازخ مقهورة للانوار اى المجرّدة النّفسية والعقلية لتحريكها تلك الحركات الدّائمة المستمرّة على وتيرة واحدة والافلاك آمنة من الفساد لانّ كلّ كائن فاسد لابدّ له من حركة مستقيمة امّا عند الكون فلوجوب حركة اجزائه بالاستقامة عن اماكنها الى مكان المركّب للتكوّن وامّا عند الفساد فلتفرّق الاجزاء وانفصال بعضها عن بعض بالحركة المستقيمة الى اماكنها ولانّ الحركة المستقيمة انّما يكون عند ميل مستقيم ويمتنع وجوده فى الافلاك لوجود الميل المستدير فيمتنع الحركة المستقيمة على الافلاك بل الفساد المبنىّ عليها وانّما امتنع اجتماع الميلين لانّ الطّبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير والمستقيم معا لكانت قد اقتضت توجّها الى الشّئ وانصرافا عنه هف ومثال ذلك ان يتحرّك الجسم بحركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطّبيعى يتحرّك بحركة مستديرة فيكون المطلوب بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة المستديرة ان يخرج بالمستديرة عن المكان الطّبيعى وهو مح وامّا انّه لم لا يجوز ان يقتضى الحركة المستقيمة بشرط خروجه عن الحيّز الطّبيعى والمستديرة بشرط حصوله فيه كما انّ الجسم العنصرى

قوله حىّ بذاته فيكون نورا مجرّدا اه راى المصنّف انّ كلّ حىّ بذاته مجرّد وقد مرّ ضعف الدليل وانّه لا يلزم منه كون الشئ مدركا للجزئيات ان يكون ادراكه لذاته بذاته لا بصورة زائدة عليه وانّه لتخييل ذكره وذهب المعلّم الاوّل انّ محرّك كلّ فلك على سبيل المباشرة قوّة منطبعة وانّها محركة آخر على سبيل الامداد والتشويق وهو عقل مفارق وليست لها نفوس ناطقة مثل نفوسنا وهذا هو الحق عندنا بدليل لاح لنا ليس ههنا موضع بيانه وان كان خلاف ما اعتقده الشيخ الرئيس والمصنّف واتباعهما تعليقات

يقتضي الحركة بشرط ان يكون لا في مكانه الطبيعي ويقتضي السكون بشرط حصوله
فيه والجواب ان طبيعة العنصر لم يقتض لذاتها لا الحركة ولا السكون بل الذي
اقتضته هو الحصول في الحيز الطبيعي ففي حالتي الحركة والسكون مطلوب الطبيعة
ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فان الحركة المستديرة فيها انصراف وتوجه
عن المطلوب بالحركة المستقيمة ان كانت كما قلنا والا كان له الوضع المطلوب بالحركة
المستديرة بالطبع مهروبا عنه بالطبع وهو محال ايضا والشهوات والغضب اذ
المقصود من الشهوة حفظ النوع ومن الغضب الاحتراز عن المفسد وما لا يفسد
لا يفتقر اليهما واذا لم يكن لها شهوة ولا غضب فليست الحركة اي حركة الافلاك
لمراد برزخي شهواني او غضبي فيكون لمقصد نوري اي عقلي كلي لاستحالة
ان يكون لامر جزئي لا يمكن وقوعه والا لايست ووقفت عن الحركة وكذا ان
وقع والكواكب السبعة اي السيارة وهي النيران الشمس والقمر والخمسة المتحيرة
زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد عهد لها حركات كثيرة من بطوء
وسرعة وتوسط في الحركة ورجوع واستقامة الى غير ذلك من الاختلاف في الحركة
الذي لا يمكن حصوله من فلك واحد فلا بد لها اي لتلك الحركات من برازخ كثيرة
يقتضي صدور تلك الحركات المختلفة منها من ممثل ومايل وخارج وتدوير
على ما هو مشروح في علم الهيئة وكل هذه اي وكل واحد من هذه البرازخ المشتمل
عليها برزخ كل السبعة غير غنية لامكانها بل مفتقرة في تحققها وكمالاتها الى نور
مجرد لاستدعاء الحركة المستديرة الارادية محركا حيا هو نفسه الناطقة المتصرفة
فيه التي هي نور مجرد قائم بذاته ولما فرغ من بيان ان للافلاك نفوسا ناطقة

شرع

في ان تحركات الافلاك ارادية

تقريره ان مقصود الافلاك وما فيها ليس امرا

٣٣٣

حاصلا فيها

طلبته لا محالة

طلب الحاصل والا مطلوب

جزئيا وقعيا توقفت ان تم

او يثبت ان كان مما لا ينال وا لحركة دائمة

فلها في حركاتها غاية هي مطلوب كلي فلزمها ارادة

كلية موجبة لعلم كلي وآلية جوهر عقلي لكن الحركة المستقيمة

فيكون غرضها امرا عقليا وليس ذلك نفعا للسافل

اذ لا قدر لعند الاعلى السبب التقية ؟ رشحا

للخيرات الدائمة اذ المقصود الكل

قاصد يجب ان يكون اشرف

من قصده بها

هو قاصده

فحركتها المقصود اشرف من نفوسها التي لها ارادة

٣٣٤ شرع في بيان صدور الكثرة عن الواجب قال ولما لم يصدر من نور الانوار غير النور
الاقرب وليس في النور الاقرب ايضا اي كما في الواجب جهات كثيرة فانه يوجب الكثرة
فيه اي في النور الاقرب سواء كانت ذاتية او عرضية الى كثرة بتمامها ما يقتضيه اي علته
لما لم يغيره فيفضي اي تكثر جهات النور الاقرب الى تكثر نور النور وهو محال فالنور الاقرب
بسيط ليس فيه جهات كثيرة وفي البرازخ كثرة لما سبق تقريره فان حصل به
اي بالنور الاقرب برزخ واحد ولم يحصل منه نور لوقف الوجود عنده ولم يحصل
شيء من الانوار والاجسام لامتناع صدورها من الجسم كما سلف بيانه وليس كذا
اذ في البرازخ كثرة وفي الانوار المدبرة اي كثرة ايضا وان حصل من النور الاقرب
ايضا نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد اخر ولم يوجد في واحد من هذه الانوار
اشعة فلم يتأد الى البرازخ لتركبها من الهيولى والصورة الممتنع صدورهما من الاشعة
فيه ثم ما دام كل واحد اي من المعلولات نورا فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر
الغاسق لان المعلول لا بد وان يكون مناسبا للعلة من بعض الوجوه مع انه لا مناسبة
بين الغاسق والنور من حيث هو فلا بد وان يكون النور الاقرب يحصل به برزخ ونور
مجرد فان له اي للنور الاقرب اعتبارين فقره في نفسه لامكانه في نفسه وغنى بالاول
لوجوبه به فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له وهو يشاهد نور الانوار ويشاهد
ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار اذ الحجب انما يكون في البرازخ والغواسق
والابعاد ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية فيما يشاهد
من نور النور يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس اليه فان النور الاتم يقهر
النور الانقص فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الانوار

اثبات الكثرة في المعلول الاقرب وذلك لان الوجود مجعول بالذات كما اشرنا اليه سابقا والهيئة مجعولة بالعرض فيحصل هناك كثرة من غير ان يقدح في وحدة الجاعل الحق تعالى

وهو هيئة عينية لا زائدة عليها الا في العقل ولا في العين وكذا غناه بالاول ليس الا نفس هويته الناشئة عن هوية الاول فليس في النور الاقرب شيئان يمكن انفكاك تصور احدهما في العقل عن تصور الاخرى بخلاف مغايرة الماهية للوجود فان الماهية كلية يجوز تعقلها ذهنا وحملها على غير هوية العقل الاول من افراد كثيرة فرضية لا يستلزم الماهية شيئا منها لذاتها وان امتنع في الوجود الا واحد منها فلا يعرض لها الكلية والامكان لا يخلفها

بالنسبة اليه يحصل منه ظل هو البرزخ الاعلى الذي لا برزخ اعظم منه وهو
المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الانوار ومشاهدة جلاله وعظمته
يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه وظله انما هو
لظلمة فقره ولسنا نعني بالظلمة الا ما ليس بنور في ذاته هيهنا لا ما يذكره المشاؤن
من كون الظلمة عدم النور فيما يمكن فيه النور وباقي الفاظ الكتاب ظاهر غني عن
الشرح **قاعدة** النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب يشاهد العالي
ويشرق نور العالي عليه ولكن ليس بين الانوار المجردة عن المواد حجاب لانه من
خاصية الابعاد الجرمية وهي مجردة عنها وهذا لا يحجب بعضها بعضا بل كل
سافل حتى النور الابعد الاسفل يشاهد العالي حتى نور الانوار وكل عال حتى
نور الانوار يشرق شعاعه على السافل حتى الاسفل اذ من طبيعة النور الاشراق
على كل قابل مستعد وكذلك يشرق العالي على السافل اشراقا عقليا متمم الوجود
فالنور الاقرب يشرق عليه شعاع من نور الانوار فان قيل يلزم ان يتكثر جهة نور
الانوار باعطاء الوجود اي للنور الاقرب والاشراق اي عليه وكذا على باقي
الانوار يقال الممتنع الموجب للتكثر انما هو ان يوجد شيئان عنه اي عن نور
الانوار عن تجرد ذاته وليس هيهنا كذا اما وجود النور الاقرب فلذاته فحسب واما
شروق نوره عليه وكذا على باقي الانوار فلصلوح القابل اي استعداده لقبول
ذلك وعشقه اليه وعدم الحجاب فهيهنا جهات كثيرة وهي استعدادات القوابل
وعلة قابليته وهي القوابل وعشقها وشرائط مثل عدم الحجاب الذي هو شرط
اشراق العالي على السافل والشيء الواحد يجوز ان يحصل منه لاختلاف احوال

القوابل

335 قوله ره فالنور الاقرب يشرق
عليه شعاع من
نور الانوار اه هذا
الاشراق ان كان من جهة
النور الاول فهو واحدي صرف كما مر فيلزم
صدور النورين من جهة واحدة في مرتبة واحدة
احدهما الاشراق وثانيهما النور الثالث وان الا
[illegible]
من غير وسيلة وبالجملة ليس في عالم العقل جهات قابلية
واستعدادات والجهات كلها منحصرة هناك في
الفاعلية لا غير والبديهة الاشراقية تحكم
بهذا فيجب الرجوع الى البرهان فان
العقل الاعلى والملك المقرب
كيف يلغت
الا غير الحق الاول وكيف يزيد في اشراقه ما سوى نور
الانوار الا باثره فهو راجع كما انه بادعه فليفهم

القوابل وتعددها اشياء متعددة وهو ظاهر غاية الظهور **قاعدة**

الجود افادة ما ينبغي اى للمستفيد لا لعوض بان يكون مبتغى عنده مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس اليه والا لا يسمى جودا لعدم الاستفادة لا لعوض من الاعواض التي ذكرها ولا من غيرها الذى لم يذكره والا لكان معاملة لا جودا فالطالب لحمد وثواب معامل وكذا للتخلص عن مذمة ونحوها فلا شئ اشد جودا ممن هو نور في حقيقة نفسه وهو متجل وفياض لذاته على كل قابل والملك هو من له ذات كل شئ وليس ذاته لشئ وهو نور الانوار ولا يخفى انه لو اقتصر على قوله من له ذات كل شئ لكفاه فان من ضرورة ذلك ان لا يكون ذاته لشئ والا لما كان ذات جميع الاشياء له مطلقا وهو واضح **قاعدة** لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو راى المعلم الاول ومن اقتفى اثره من القائلين بالانطباع وليس بخروج شئ من البصر كما هو مذهب الذاهبين الى خروج الشعاع فليس اى فلا ابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس اشراق حضوري على المستنير فتراه واما الخيال والمثل في المرايا اى الصور المتخيلة والمرئية في المرايا فسياتي حالها فان لها خطبا اخر اى امرا عظيما من انها ليست في مكان ولا جهة ولا ذى وضع وان لا موضوع لها من الاجسام التي تلينا الى غير ذلك على ما سيجئ مفصلا ان شاء الله تعالى وحاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر وفي بعض النسخ بين الناظر والمبصر وعلى هذا يكون شرط الابصار عدم الحجاب بين العين السليمة والمستنير فلو انتفى سلامة العين امتنع الابصار وهو ظاهر وكذا لو انتفى استنارة المرئي كما في القرب المفرط او وجد

الحجاب

الحجاب او ما في حكمه كما في البعد المفرط فان القرب المفرط كباطن الجفن عند غموض العين

وانما قيدنا بالغموض ليلزم مقابلة الباطن للنور الباصر والا لجاز ان يقال

ان عدم الرؤية لعدم المقابلة لا للقرب انما منع الرؤية لان الاستنارة او النور

شرط المرئي بان يكون منيرا ابدا ثرا او مستنيرا بغيره فلا بد من النور بين نور باصر

ونور مبصر والجفن لدى الغموض لا يتصور استنارته اي استنارة باطنه بالانوار

الخارجية اي العارضة لوجود الحجاب هو الجفن لمنعه ان يستنير باطنه بالنور

العارض لظاهره وليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوره اي باطن الجفن فلا بد

لعدم الاستنارة وكذا كل قرب مفرط اي مانع من الاستنارة والرؤية والبعد المفرط

في حكم الحجاب لقلة المقابلة فالمستنير والنور كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة

ما بقي نورا او مستنيرا يعني ما لم يبلغ القرب الى الافراط والا لما كان اولى بالمشاهدة

قاعدة اخرى اشراقية في ان مشاهدة النور غير اشراق شعاع ذلك

النور على من يشاهده وتقريره قوله اعلم ان لعينك مشاهدة اي للمرئيات كالشمس

ايضا وشروق الشعاع وهو وقوع شعاع الشمس عليها عند المشاهدة اي مشاهدة

للشمس لان البصر اذا شاهد الشمس واشرق عليه شعاعها فان الشعاع يقع عليها

اي على العين حيث هو والمشاهدة للشمس لا يكون الا بما منه ابصر على ما

نعينه حيث كانت الشمس كما سبقت الاشارة اليه يعني في مباحث الرؤية من انها

ليست بالانطباع حتى يكون المشاهدة ايضا حيث العين ولو كان الجفن نورا

او كانت الشمس في القرب مثل الجفن لزاد الشعاع والمشاهدة ايضا لما يتعين في

القاعدة السابقة ان المستنير كلما كان اقرب كان اولى بالمشاهدة

٣٣٨ **فصل** في ان لكل نور عالٍ قهراً بالنسبة الى النور السافل وللسافل محبة

بالنسبة الى العالي وبهما انتظم الوجود كله النور السافل اي من حيث المرتبة لا يحيط

بالنور العالي اي لا يتمكن من الاحاطة بما هو اعلى مرتبة منه ولكن يشاهده فان النور العالي

لشدة نورانيته يقهره اي يقهر النور السافل بقهوريته ويغلبه لضعفه اما اليس

لا يشاهده اي ليس السافل المقهور لكن لا يشاهد العالي بل يشاهده لما علمت ان

من خواص النور المجرد مشاهدة جميع الانوار المجردة لعدم الحجاب بينها وان لم يتمكن من

الاحاطة به كما لا يتمكن النور البصري لضعفه عن الاحاطة بالشمس لشدة نورانيتها ومع

ذلك فانه يشاهدها وكذا النور العرضي يحيط الاشد منه بالاضعف ويغلبه حتى

ربما يتوهم عدمه الا ترى ان نور الشمس يخفي انوار الكواكب لاستيلائه عليها بحيث

يتوهم عدمها وان كانت موجودة فقد طمستها شدة اشراق نور الشمس والانوار

اذا تكثرت فللعالي على السافل قهر لما علمت وللسافل الى العالي شوق وهو حركة

الى تتميم كمال عقلي او ظني او غيرهما وكل مشتاق اليه لا بد وان يكون حاضراً من وجه

غائباً من آخر والمشتاق قد نال من جهة حضوره شيئاً وفاته من جهة غيبته

شيء آخر وعشق وهو اي عشق السافل هو محبة مفرطة الى من هو اتم كمالاً منه عنده

فيما يعشقه هذا واما الشوق المطلق فهو حركة الى تتميم كمال عقلي او ظني او تخيلي او غيرها

والعشق المطلق هو محبة مفرطة الى الغير والادراك كلما كان اتم والمدرك اكمل كان

العشق اشد فنور الانوار له قهر بالنسبة الى ما سواه من الموجودات لشدة نورانيته

وقوة اشراقه العقلي الغير المتناهي لانه لا يقف عند حد بتصور العقل بل هو فوق

ما لا يتناهي بما لا يتناهي ولا يعشق هو غيره لان الشيء لا يعشق غيره الا اذا كان اتم

قوله وللسافل الى العالي شوق وعشق اه العشق هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج وهو لا يوجد الا فيما لم يخرج جميع كمالاته من القوة الى الفعل كالنفوس وما دونها واما المفارقات النورية فهي بريئة عن الاشواق وكل مشتاق فانه قد نال من معشوقه شيئاً وفاته شيء لكن يتمثل له محبوبه في الخيال ولم يتمثل في الحس فيريد ان يتم وجوده بتخيله مشهوداً عينياً قليلاً

كالامنه عنده فيما يعشقه وغيره اقل كمالا منه بل لا كمال له بالنسبة اليه يعشق هو نفسه

لان كماله ظاهر له وهو اجمل الاشيا واكملها وظهوره لنفسه اشد من كل ظهور لشيء

بالقياس الى غيره اي غير ذلك الشيء و نفسه فظهوره له تم لذة اكمل من كل ظهور في الوجود

واتم وليست اللذة الا الشعور بالكمال الحاصل من حيث هو كمال وحاصل واعلم

ان تصور ماهيتي اللذة والالم اي الشعور بماهيتهما مما سواهما بديهي وجداني

فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة وعند الضرب و

تفرق الاتصال في عضو حالة اخرى مخصوصة هي الالم ولما كانت الحالة التي نجدها

عند الاكل غير التي نجدها عند الشرب مع اشتراكهما في كونهما لذة فالامر المشترك

بينهما هو ماهية اللذة ولان من البديهيات ما يفتقر الى نوع تنبيه اراد ان

ينبه على ماهية هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلا في كل صورة يوصف

باللذة وغير حاصل فيما لا يوصف بها لئلا يتوهم ان لذلك المخصصات مدخلا في

كون اللذة لذة وفائدة التنبيه على ماهية اللذة ان يتبين بالنظر الحكمي ان لذة نور

الانوار اتم اللذات واكملها وقد اعتبر في ماهيتها امور الاول الشعور اذ لا لذة

لمن لا شعور له والثاني الكمال وهو ما من شانه ان يكون للشيء اذا كان صالحا وا لا بقا

به اذ ليس الشعور بكل شيء لذة بل بالكمال والثالث الحاصل اذ ليس الشعور بالكمال

مطلقا هو اللذة لجواز ان يكون بصورة مشابهة للكمال وليس ذلك بلذة فلا بد

من قيد الحصول والرابع من حيث هو كمال لانه اذا ادرك حصول الكمال من لا يعتقد

كماليته لا يلتذ بحصوله ولا بحصول ما هو كمال من جهة دون اخرى الا اذا ادرك من

الجهة التي هو بها كمال عن الجهة الاخرى والخامس حاصل له لان اللذة ليست

ادراك اللذيذ بل ادراك حصوله للملتذ فالنائل . سول الكمال لا يلتذ لما مر

تقريره وكل لذة انما هي بقدر كماله وادراكه لكماله فكلما كان الكمال اتم والادراك اشد

كانت اللذة اقوى ولما كان كمال نور الانوار الذى جميع الكمالات العقلية والحسية

رشح منه وادراكه الذى هو ظهوره اشد الادراكات واليه الاشارة بقوله ولا اكمل

واجل من نور الانوار ولا اظهر منه لذاته ولغيره فلا الذ منه لذاته وغيره وفى بعض

النسخ ولغيره وانما خفى علينا مع انه لا اظهر منه لغيره لان شدة ظهوره حجابه

فظهوره سبب بطونه وقوة نوره حجاب نوره فان ما جاوز حده شابه ضده

وكذا حكم العقل والنفس فان ظهورها سبب بطونهما لانهما نور وحقيقة الظهور

الذى لا يمكن خفاؤه بالنسبة الى ذاته وغيره ان لم يكن مانع وهو عاشق لذاته نحو

لما مر من انه لا يعشق غيره ومعشوق لذاته وغيره وفى بعض النسخ ولغيره وهو ظاهر

وفى سنخ النور الناقص اى اصله وهو النور السافل عشق الى النور العالى الذى

هو علته وينبوعه وفى سنخ النور العالى لكونه اكمل قهر للنور السافل لكونه

ناقص وكما لا يزيد ظهور نور الانوار لذاته على ذاته لان ذاته المقدسة ليست

شيئا ذا ظهور حتى يكون الظهور زائدا عليها او جزءا منها بل هى نفس الظهور

والنورية المحضة التى لا يشوبها شئ من الاجزاء واللوازم النورية والظلمانية

فلا يزداد لذته وعشقه على ذاته وكما لا يقاس نورية غيره اى من الانوار اليه لشدة

وكماله الغير المتناهى فلا يقاس لذة غيره وعشق غيره الى لذته به والا عشق

الاشياء وتلتذ ذها الغير اى لغير نور الانوار الى عشقها وتلتذ ذها به اى

بنور الانوار لكونه اكمل واجل فانتظم الوجود كله من المحبة اى اللازمة لكل

في جميع الارض لهذا انضم اليه صحة البدن وجمال الصورة وسعة

الخلق والعقد و
الخلق فان ذلك لو اجتمع
في شخص لكان غاية اللذة مع ان
كل ذلك ناقص القياس الى ما للمبادى فانه
مستعار من الغير ومعرض للزوال ولا يرجع الى
بعض الامور وتسخير بعض جوانب الارض التى لا نسبة لها

قوله نعم كبهجة وكيفية فقال الحق انه كبهجة لانه ثابت له
نفسه فليس فى الوجود الا هو وما سواه مضمحل
الصانع اذا امعن صنعه فقد مدح نفسه
الغرض ان محبته انما هى بالذات
ابيه ومن ذلك قال الحكم
الرئيس

في التعليقات سئل ان ما عرف الكمال الذى يوجد
ثم كان سيظهر الامور التى بعده على شاكلته حتى انه منه ابتدا
على غاية النظام لكان عرضه بالحقيقة
بذاته الذى هو الكمال فان كان وجب الوجود هو
الفاعل للاشياء فهو ايضا الغاية والغرض وذلك
ايضا فيها لو كانت اللذة شاعرة بنفسها وكانت
مصدر الفعل منها لكانت مريدة لذلك الفعل

نور سافل بالنسبة الى ما فوقه والقهر اى اللازم لكل عال بالنسبة الى ما دونه وسيأتيك تتمة هذا والانوار المجردة اذا كثرت التي للنزول في مراتب المعلولية والصعود في مراتب العلية يلزمها النظام الاتم وذلك لكثرة الجهات والاشراقات العقلية ونسب بعضها الى البعض الموجبة لكثرة العوالم وانتظامها على الوجه الاكمل والترتيب الافضل حتى يصير العوالم الكثيرة كانها عالم واحد محكم التاليف والترصيف

فصل

في ان محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبته للنور العالي وانما قال فللنور الاقرب اى العقل الاول بالفاء اشعارا بانه نتيجة القاعدة السالفة وهي ان لعينك مشاهدة وشروق شعاع لانه اذا كان كذلك فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار وشروق منه عليه لعدم الحجاب بينهما على ما تقرر في القاعدة السالفة ومحبة له اى لنور الانوار ولنفسه لانه يدركهما مع ان ادراك الملائم يقتضي اللذة الموجبة للمحبة ولان قوة الكمال يقتضي كثرة الملائمة وهي شدة اللذة الموجبة لغلبة المحبة فكلما كان الشيء اكمل واعجب كان الذ واحب ولان نور الانوار اكمل الذوات واعجبها فهو الذ لذة كان واحبها ويلزم منه ان يكون الذ لذة كل نور مجرد به ومحبته له اشد من التذاذه لنفسه ومحبته لها فمحبة النور الاقرب بل كل نور مجرد لنفسه مغلوبة في ضوء محبته له واليه الاشارة بقوله ومحبته لنفسه مقهورة في قهر محبته نور الانوار

فصل

في بيان ان اشراقات المجردات بعضها على بعض ليس بانفصال شيء منها وقرره بقوله اشراق نور النور على الانوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما تبين لك معنى في اخر الفصل الثاني من هذه المقالة بل هو نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد بافاضته عليه لاستعداده لقبوله وعدم الحجاب بينهما على ما

ما مرّ في الشمس اي في اشراقها على ما يقابلها كالارض مثلاً وهو انه اذا حصل مقابلة بينها افاض العقل المفارق الهيئة النورية الشعاعية عليها فان نسبة الانوار المجردة الى نور النور الذي هو شمس عالم العقل في قبول الاشعة الشمسية الالهية كنسبة الارض الى الشمس في قبولها الاشعة الشمسية الجرمية وكما انه اذا ارتفع الحجاب بين الشمس والارض استنارت بنوره كذلك اذا ارتفع بين الانوار المجردة وبين نور النور استنارت بنوره ولذا مشاهدة اي مشاهدة الانوار المجردة لنور النور امر اخر غير اشراقه عليها كما عرفت ذلك المثال في الشمس من ان اشراقها على العين غير مشاهدة العين لها فالنور الحاصل في النور المجرد من نور الانوار هو الذي يخصصه باسم النور الشاعر لكنه لا يعني بهذا الاصطلاح لانه قد استعمله في اشراقات الانوار المجردة بعضها على بعض كما بين من استعماله فيها بانها نور عارض اي الانوار المجردة غير داخل في حقيقتها والنور العارض ينقسم الى ما يكون في الاجسام ومنه ما يكون في بعض الشيء والى ما يكون في الانوار المجردة وذلك لافتقار النور العارض الى ما يقبله منه ويقوم به من الجواهر القائمة بانفسها جسمية كانت او عقلية

فصل في كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاحد وترتيبها وبيان ان ما ذهب

اليه المشاؤون في ذلك ليس بمستقيم لتقدم الثاني على الاول وقال النور الاقرب اي العقل الاول المحصل منه برزخ هو الفلك الاعلى ونور مجرد هو العقل الثاني ومن هذا اي ومن هذا النور المجرد نور مجرد اخر هو العقل الثالث وبرزخ هو فلك الثوابت فاذا اخذ هكذا اي على هذا الترتيب على ما يقوله المشاؤون وهو ان يحصل من كل عقل عقل اخر وفلك الى ان يحصل تسعة افلاك والعالم العنصري وتعلم اي والحال انك

الوجود عنده اذ ليس الجسم علة لجسم علت وان استمرت السلسلة في اقتضاء واحد لواحد لا ينتهي الى وجود الاجسام فقالوا ليس الا ان العقل له وجوب بعلته وامكان في نفسه فلتعقله وجوبه يحصل منه يقف

وهو ايضا صحيح ليس فيها كلام وعليه طرق من البراهين وان ان هذه الكثرة منحصرة في عشر او عشرين او خمسين نفيه انه معلوم ان في فلك الثوابت آلاف من الكواكب مختلفة الانواع او متفقة اللوازم المميزة بعضها عن بعض فهناك

تعلم ان الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية لاجتماعها معاً فينتهی ای هذه السلسلة

فی جانب النزول الی نور لا يحصل منه نور مجرد آخر واذا صادفنا فی كل برزخ من الاثيريات

ای فی كل فلك من الافلاك السبعة كوكبا وهی السيارات السبع وفی كرة الثوابت من

الكواكب ما ليس للبشر حصرها لانها اكثر من قطرات البحار وذرات الرمال فلا بد لهذه

الاشياء لتكثرها من اعداد جهات ای من جهات كثيرة وفی بعض النسخ من اعداد وجهات

ای اعداد من العقول وجهات كثيرة لما لا يحصر عندنا لم يمكن صدور ما لا يحصر عندنا

من الكواكب عنها فعلم وفی بعض النسخ فيعلم ای من هذا التقدير ان كرة الثوابت

لا يحصل من النور الاقرب اذ لا يفی جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة

فهو ای ذلك الفلك وهو الثامن بما فيه من الكواكب ان كان من احد العوالی ای

من العقول العالية وهی ما يكون اقرب الی المبدأ فليس فيه جهات كثيرة سيما

علی رأی من جعل فی كل عقل جهة وجوب وامكان لا غير وهم بعض الحكماء فان

اكثرهم يجعلون لكل عقل جهات ثلثا وجوبه بالغير وامكانه فی نفسه ومهيته فيتعقل

الوجود ونسبته الی الاول يوجب عقلا وبما يعقل من امكانه وخسته جرما فلكيا

وبما يعقل من مهيته نفسا فنسبته الی العلة اشرف فيوجب بها الاشرف وهو العقل

وامكانه اخس الجهات فاقتضی الاخس وهو الماهية وان كان ای الفلك الثامن

من السوافل ای من احد من العقول السافلة وهی ما يكون ابعد من المبدأ فكيف

يتصور ان يكون ای البرزخ السافل وهو الثامن بالفرض اكبر من برازخ العوالی ٣١١

وكواكبه اكثر من كواكبها ای كواكب العوالی ويؤدی الی محالات لوجود كون البرزخ

الصادر عن السافل اصغر من الصادر عن العالی واسفل مكانا منه واقل كوكبا والامر

على هذا اى على هذا التقدير الذى تبين من الترتيب الذى ذكره المشاؤن وهولان
الافلاك التسعة على ترتيب العقول التسعة لاستحالة ان يكون كذلك لما علمت وكل
كوكب فى كرة الثوابت لم يختص اى بموضع ووضع متعينين لا بدله اى لذلك التخصص
اولذلك الكوكب من اقتضاء ومقتض تخصص به لاستحالة ان يكون هذا التخصيص
من جهة الحامل اولوازمها لاستواء نسبتها الى جميع المواضع منه لبساطة الاجرام
الفلكية وكونها على طبيعة واحدة هذا اذا كانت الثوابت متفقة بالنوع لاحتياجها
الى المخصصات واما ان كانت مختلفة بالنوع فامتناع صدورها اظهر فاذا الانوار
القاهرة وهى المجردات عن البرازخ وعلائقها وفى بعض النسخ وعلائقها يعنى العقول
الصادر عنها الاجرام الاثيرية من الافلاك والكواكب اكثر من عشرة وعشرين ومأة
ومأتين ولما استشعر ان يقال لو كان كذلك لكانت الافلاك اكثر من ذلك قال
ومنها اى ومن هذه القواهر ما لا يحصل منه برزخ مستقل كالفلك ليلزم ما ذكرتم
بل يحصل منه غير مستقل مركوز فيه كالكواكب فان البرازخ المستقلة وهى الافلاك
اعدادها اقل من عدد الكواكب وهى اى هذه القواهر الكثيرة مع كثرتها مترتبة
فيحصل من النور الاقرب ثان ومن الثانى ثالث وهكذا رابع وخامس الى مبلغ كثير
وكل واحد يشاهد نور الانوار ويقع عليه شعاعه اذ لا حجاب بينهما لتقدسهما
عن المواد والابعاد والانوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض فكل عال يشرق
على ما تحته بالمرتبة اى على كل ما تحته بالمرتبة حتى النور الاقرب يشرق على ما تحته الى النور
الابعد وكل سافل يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة حتى ان القاهر
الثانى يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الانوار مرتين مرة منه

بغير واسطة وباعتبار النور الاقرب مرة اخرى وفى الثالث اربع مرات اى ان القاهر الثالث
يقبل من الشعاع الفائض من نور الانوار اربع مرات ينعكس مرتا صاحبه هو الثانى عليه
وما يقبل من نور الانوار بغير واسطة ومن النور الاقرب بغير واسطة ايضا والرابع
ثمانى مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه وهو الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور
الاقرب ومن نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف اى الانوار السانحة فى
النزول الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة به وذلك لان النور الخامس
يقبل من الشعاع الفائض ست عشرة مرة ثمان مرات ينعكس عليه من الرابع واربع
مرات من الثالث ومرتا الثانى ومرة من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير
واسطة وعلى هذا القياس يقبل السادس اثنين وثلثين مرة والسابع اربعا
وستين مرة الى ان يحصل ما لا يحصى كثرة لعدم الحجاب بينها فان الانوار
المجردة العالية لا تحجب بين السافلة وبين نور الانوار اذ الحجاب من خاصية الابعاد
وشواغل البرازخ اى وهكذا يتضاعف الى مبلغ كثير مع ان كل نور قاهر يشاهد
نور الانوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع على ما علمت واذا تضاعفت
الانوار السانحة هكذا فكيف مشاهدة كل عال واشراق نوره على سافل سافل من
غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس وفى بعض النسخ يتضاعف الانعكاس
يعنى اذا كان تضاعف الانوار السانحة عن نور الانوار هكذا فكيف يكون هذه المشاهدة
كل عال واشراق نوره على كل سافل الذى هو متضاعف الانعكاس لانه ينعكس بالمشاهدة
الى ما فوقه وبالاشراق الى ما تحته بخلاف نور الانوار فانه انما يمكن فى حقه الثانى
دون الاول والتى هى متضاعفة الانعكاس اذ يحصل من المشاهدة والاشراق

جملة عظيمة كالحاصلة من اشراقات بعضها على بعض فيتضاعف الانوار بالانعكاسات الاشراقية والمشاهدية ويجوز ان ينتصب يتضاعف الانعكاس على الحال ويحصل من جميع هذه الانوار انوار مجردة قائمة بذواتها لان الاشراقات العقلية الواقعة على الانوار المجردة الحية يقتضي حصول مثلها واعتبر باشراق العقل على النفس وصيرورتها مثله في التجرد ومشاهدة المجردات الى غير ذلك واحدس منه ان النور العالي اذا اشرق على السافل يصير السافل مثله فيما ذكرنا وبالجملة يصير نور اخر غير ما كان باعتبار قرب رتبته من العقل الذي اشرق عليه بخلاف ما اذا كانت الاشراقات على ما لا حيوة له فانها وان كانت موجودة في نفس الامر فانها لا تقتضي حصول انوار مجردة وانما يقتضي اشتداد النور في المحل لا تجرده لانه انما يقتضي تجرد الحي لا الميت والى هذا اشار بقوله واعلم ان الاشعة البرزخية وهي الجسمانية العرضية اذا وقعت على برزخ يشتد النور فيه للاعداد اي لاعداد تلك الاشعة لانها انما يشتد بحسب تعددها وكثرتها وقد يجتمع في محل واحد ما لا يتمايز اعداده الا بتمايز العلل وفي بعض النسخ الا بتمايز العلل كاشعة سرج في حائط اذ لا يمكن تمايز اعداد تلك الاشعة بعضها عن بعض الا بتمايز عللها وهي السرج فانا نعلم ان الشعاع الواقع من احدها على الحائط غير الواقع من الاخر ولهذا فيقع الظل عن بعضها مع بقاء بعض ولو كان الواقع من احدها عين الواقع من الاخر لما كان كذلك وليس هذا اي اشتداد الاشعة بسبب كثرة السرج ولا كون السرج بالنسبة الى ضوء الحائط كشيء يشتد من مبدء واحد كالماء يشتد حرارته من النار مثلا او عن مبدئين كالنار والشمس مثلا ويبقى بعدهما اي بعد زوالها الشدة اي تلك

الشدة

جود الامثال واجتماعها في محل واحد في باب النور بخلاف الحرارة لان استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لا يجري دليله ههنا لان التمايز حاصل بينهما بالعلل

بدليل انه اذا وقع حجاب بين الحائط وبعض السرج المضيئة له قد يحسب نوره الحائط ويقع من ذلك الحجاب ظل عليه وكذا يقع ظلمة سراج عن سراج آخر بحسب كدورة جرميته فعلم ان كل مرتبة من الضوء متعينة بالفاعل متعدد

الشدة وهي حرارة الماء لان الاشعة لا تبقى بعد زوال السرج ولا اشتدادها

زوال بعضها ولا كاجزاء علة الواحد اي لمعلول واحد كيف كان اي ذلك الواحد

فانه ليس كاجزاء علة البيت لان السرج بالنسبة الى الضوء الحائط وان كانت كاجزاء علته

لكن لا يعدم الضوء ظاهرا بعدم جزء بخلاف البيت المركب من اجزاء يعدم بعدم

كل جزء وقد يجتمع ما مثل شوقين الى شيئين في محل واحد وقد يجتمع اشراقات ما

كثيرة مثل شوقين الى شيئين في محل واحد هيهنا اي في الانوار وفي بعض النسخ كما

اجتمعت في الاجسام ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كل اشراق بخلاف ما اذا

كانت الاشراقات المتعددة على حي لا يغيب ذاته عنه ولا ما اشرق عليه ولا ما يرد

من كل واحد اي من الانوار بالاشراق اذ الانتقال المجرد بالانتقال والمشاهدة

الى مرتبة اعلى كما عرفت يحصل من المشاهدات وتكثر الاشراقات على عقل امثال

كثيرة له فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار احاد

المشاهدات وعظم اي باعتبار عظم الاشعة التامة التي هي احاد الاشراقات

الكاملة هي القواهر الاصول الاعلون ثم يحصل من هذه بسبب تراكيب الجهات

التي هي الفقر والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها اي مشاركات تلك الجهات

ومناسباتها الافتقار حصول الانوار العقلية الى جهاتها عقلية ومشاركاتها ومناسبات

بينها كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها

وكذا بمشاركة جهة القهر معها وكذا بمشاركة جهة المحبة معها وبمشاركات اشعة

قاهر واحد بعضها مع بعض بمشاركات اشعة انوار قاهرة ومشاهداتها وبمشاركات

ذواتها الجوهرية وبمشاركات بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد

اي اعداد

الشعاع نقليقات

قوله ره

ثم انه يحصل من

هذه الاصول بسبب

تراكيب الجهات اه اي ثم يحصل

من هذه الاصول النورية العقلية التي

حصلت مترتبة متنازلة بعضها باعتبار

عدد الاشراقات فرادى ومثنى وثلث ورباع

...

ذلك من التراكيب والاعتبارات العقلية

التي لا يعرفها ولا يحيط بتفاصيلها الا

الباري وخواص ملائكته فيحصل

من كل جهة من هذه الجهات

بانفرادها شئ

وبالازدواج بين كل اثنين شئ وكذا بين ثلثة

واربعة فصاعدا شئ وكذا الحكم كل جهة مع المناسبات

التي بينها كما ذكره الشارح تعليقات

اى اعداد كثيرة لا ينحصر فى حدّ اذ يحصل من كل جهة بانفرادها شئ و بمشاركة كلّ نور من الانوار فى جهة من الجهات شئ وكذا بين كل اثنين او ثلثة او اربعة منها فصاعدا شئ وكذا حكم كل جهة مع المناسبات التى بينها و بمشاركات اى و يحصل من الاصول بمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة التى له فى الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتها و صور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة اشعة بعض مع بعض اى هذه الصور يحصل باعتبار مشاركة اشعة بعض مع بعض آخر و بمشاركات الاشعة اى و يحصل من الاصول بمشاركات الاشعة يعنى اشعة الجميع مع جهة الاستغناء والقهر والمحبة دون جهة الفقر لانه جعلها مع الاشعة سبب التأمل بما فيه فكيف يجعلها معها سببا لارباب الاصنام والمناسبات العجيبة بين الاشعة الشديدة الكاملة والبواقى اى و بين الاشعة البواقى و هى غير الكاملة من الضعيفة والمتوسطة يحصل الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية و طلسمات البسائط والمركبات العنصرية و كل ما تحت كرة الثوابت اى من الاجسام علوية كانت او سفلية بسيطة او مركبة فيكون كل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النورى و هذا هو المسمى بالمثل الافلاطونية و بحسب ما يقع ارباب الطلسمات تحت اقسام المحبة والقهر والاعتدال المبادئها اى كائنة لمباديها يختلف فى الكواكب وغيرها اى من الاجسام ما يوجب سعدية كالمشترى والزهرة و نحسية كزحل و مريخ و اعتدالا كعطارد والانواع النورية القاهرة من اشخاصها التى هى طلسماتها فى هذا العالم اى متقدمة عقلا لتقدمها بالعلية والذات والامكان الاشرف يقتضى وجود هذه

الانواع النورية المجرّدة لانها اشرف من الانواع الجسمانية لتجردها عن المواد واذا وجد الاخس فيجب ان يكون الاشرف قد وجد اوّلا على ما سنبيّن في قاعدة الامكان الاشرف والانواع ليست في عالمنا عن مجرّد الاتفاقات لانّ الاتفاقي لايكون دائما ولا اكثريا وهذه الانواع الموجودة عندنا محفوظة لا تتغيّر ابدا فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البرّ غير البرّ فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرّد الاتفاق لانّ الامور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا ينتهي الى الاتفاقات الصرفة
يبتني على

ولا عن مجرّد تصور نفوس محرّكة للفلك وغايات على ما ذهب اليه بعض الناس لانّ تصوراتها من فوقها اي حاصلة من علل فوقها اي فوق تلك النفوس من الانوار
المجرّدة اذ لابدّ من علل لها اي لتصوراتها ولو كان كذا لادّى الى تكثّر في ذاته تعالى كما سياتي وما سمّوه اي المشاؤن عناية وهي تعقّل نور الانوار الوجود على ما هو عليه وانه علّة لوجود الموجودات فمنبطلة فليس علّة الانواع المحفوظة عندنا ما سمّوه عناية ولا انتقاش صورها في العقول لانها لا تصحّ واليه الاشارة بقوله والصور النوعية المنتقشة في المجردات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة اذ هي لا تنفعل عما تحتها لانّ العالي لا ينفعل عن السافل بل الامر بالعكس فانّ المعلول ينفعل عن العلّة لا العلّة عن المعلول ولما استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصور النوعية المنتقشة في المجردات عن صور في بعضها قال ولا يكون الصور العارضة في بعضها اي بعض المجردات القاهرة حاصلة عن صور عارضة في بعض اي بعض آخر من تلك المجردات التي هي اعلى منها اذ لو كان كذلك فانه ينتهي اي يتكثّر صور العلية في الصور الى ان يكون تلك الصور في ذاته تعالى بل الى تكثّر نور الانوار فيتكثّر تعالى عنه علوا كبيرا

عقليه هو اعظمها شوقا وعشقا ونور اهو علّة
الفلك
الاعم المحيط
بكلّ واحد من العالمين
لا بدّ انه شيء مما تحته من الاجرام
ولا يكاد فيه هو اكمل الكلّ وقاهر له
فكذلك حكم العقل الذي هو علّة له بالنسبة
الى الانوار العقلية التي في الطبقة الثابتة العرضية
وهذا ايضا مما يحاذي كلام الشارح العلامة فيما بعد

والهوى المدركة والمحركة والكثرة في ذات النفس
كانها شيء واحد وحسّ واحد كما اشار اليه
المعلم الاول في اثولوجيا حيث قال
الانسان الحسّي ظلّ للانسان
العقلي والانسان
العقلي روحاني
وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع
اليد ولا موضع اليد غير موضع الرجل فلا يلزم ان
يكون كثرة الانوار في هذا العالم تابعة لكثرة العقول
هنالك كيف والعقل عند المحقق الاشياء الموجودة

تمه حاشية تعاقب الافراد غير واقعة بسبب المجرد الاتفاق عدا ما لما كانت مستمرة دائمة بدوا الاكثرية فان الاتفاقيات هي اقلية الوجود كما افاده الشم فلو كانت اتفاقية لجاز ان

بموجودات جسمانية كما يقال في الحكم الطبيعي

٣٥٠

واذا امتنع ان يكون الانواع المحفوظة معلولا للعناية اولصور منتقشة في المجردات حاصلة فيها اما فوقها او ما تحتها فلا بد وان يكون نوعها اي نوع هذه الانواع و هو ربها فاما باثر في عالم النور ثابتا لا يتغير ولا يتبدل فهي المدبرة لهذه الانواع ومبقيته بها وحافظة لها ومفيضة عليها الهيئات المناسبة كالالوان الكثيرة العجيبة التي في ريش الطاوس فان علتها رب نوعه لا اختلاف امزجة الريشة على ما يقوله المشاؤون اذ لا برهان لهم على ذلك ولا قدرة على تعيين اسباب تلك الالوان فالحكم بمثل هذه الاحكام من غير مراعاة قانون محفوظ مضبوط ووجود رب نوع حافظ له ولاشخاصه مفيض عليها الهيئات المناسبة غير صحيح ولما ثبت ان علل الانواع الافرادية الجسمانية هي الانوار المجردة القاهرة وبين الجسمانيات تكافؤ من وجوه منها انه ليس بعضها علة بعض ولا فيها ما هو اشرف من الاخر من كل وجه بل كل اشرف من وجه واخس من اخر فيجب ان يكون بين عللها وهي الانوار العقلية تكافؤ يوازي تكافؤ معلولها فلا يمكن ان يكون طائفة من الانوار العقلية ليس بعضها علة لبعض ولا اشرف منه من كل وجه بل يكون معلولة لغيرها وكل اشرف من وجه واخس من اخر ولا يتصور ان يوجد الانوار القاهرة المتكافئة بالمعنى المذكور وهو ان لا يكون بعضها علة بعض الاخر عن نور الانوار معا اي دفعة بلا ترتيب اذ لا يتصور للكثرة اي لحصولها عنه لما علمت ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلا بد من متوسطات مرتبة طولية هي من انوار عقلية متوسطة لها ترتيب طولي لا تكافؤ بينها بل يكون كل عال علة لما دونه فلا يكون لها اصنام متكافئة لاستحالة حصول التكافؤ من غير المتكافئة وهو المراد من قوله وليست القواهر العالية المترتبة اي المتوسطات

فانه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد للمتباين الذي لا تعلق لها بمادة موجودا في مواد كثيرة وشيء منها لا يخص بمحله فاني له وجودا عقليا مقرونا بالعدد نسبة الى جميع الاشخاص نسبة واحدة اضافية غير متباينة لها خليفات

مفروض آخر تقريره ان اصحاب المعلم الاول لا ينفيون الا الصور وايضا على اثبتوا الصور جميع الموجودات على كثرتها وتفصيلها في ذات الاول سبحانه وسموها عناية و قالوا بانه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة لا في الارض ولا في السماوات علما كليا متاخرا عن ذاته و عن كمال ذاته وصفاته على سبيل العناية الكلية عن الانفعال الالتفات بوجوده فاجاب بانه سبيله وانت ستطلع على الكلام فيهما وعليهما الشم ثم تعليقاته

المذكورة

المذكورة اصحاب الاصنام المتكافئة فيجب ان يكون اصحاب الاصنام المتكافئة
عن الاعلين اى حاصلة عن الاعلين التى هى المتوسطات الطولية وتكثرها
بمناسبات اى وان يكون تكثر اصحاب الاصنام بحصول المناسبات الاشعة من الاعلين
وان كان يتصور فضيلة ما فى اصحاب الطلسمات اى النوعية ونقص ما لاجل
كمال الاشعة اى الفائضة عن الاعلين المفيضة لها او نقصها فيقع فى الطلسمات
مثلها حتى يكون نوع متسلطا على نوع من وجه لا من جميع الوجوه كالانسان
على الاسد من وجه والاسد على الانسان من وجه آخر وكذا حكم جميع الانواع الجسمية
ولو كانت الترتيبات الحجية فى الافلاك عن الاعلين الترتيبين اى فى الطول كما
ذكرنا كان المريخ اشرف من الشمس مطلقا ومن الزهرة لكون فلكه فلكيهما وكذا من جميع
ما تحته لما ذكرنا وليس كذا بل بعضها اعظم كوكبا وبعضها اعظم فلكا وبينها تكافؤ
من وجوه اى اخرى فتبين ان اربابها اى اصحاب الاصنام ايضا كذا اى يكون تكافؤ
فان آثار المعلول مستفادة من آثار العلة والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها
اى من الآثار والاحوال لا تبتنى على الاتفاقات التى لا تكون دائمة ولا اكثرية
بل على مراتب العلل اى بل يجب ان يبنى على مراتب العلل المستمرة الوجود الثابتة
فالانوار المجردة ينقسم الى انوار قاهرة وهى التى لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع
ولا بالتصرف فى الانوار القاهرة انوار قاهرة اعلون وهى الطبقة الطولية
المترتبة فى النزول والعلو فابعض بعضها عن بعض غير حاصل منها شئ من الاجسام
لشدة نوريتها وقوة جواهرها وقربها من الوحدة الحقيقية وقلة الجهة الظلمانية
فيها ولو حصل من كل واحد جسم لترتبت الاجسام كترتب عللها من غير تكافؤ

تتمة حاشية صفحة قبل حتى ينتهى
الى المبلغ من
الاعداد ووجوه يكفى
اعداد القصور الف ...
[illegible]

٣٥٢ ش والّلازم باطل فالملزوم مثله وانوار قاهرة صوريّة ارباب الاصنام وفى بعض النسخ ذوات الاصنام وفى بعضها اربّات الاصنام وهى الطّبقة العرضيّة المتكافئة الغير المترتّبة فى النّزول وهى ارباب الاصنام النّوعيّة الجسميّة وهى قسمان احدهما يحصل من جهة المشاهدات وثانيهما من الاشراقات الحاصلتين من الطّبقة الطّوليّة ولانّ الانوار الحاصلة من المشاهدات اشرف من الحاصلة من الاشراقات وكان العالم المثالىّ اشرف من العالم الحسّى وجب صدور عالم المثال عن الانوار المشاهديّة وعالم الحسّ عن الاشراقيّة فالاشرف علّة للاشرف والاخسّ علّة للاخسّ على ما فى كلّ واحد من العالمين من التّكافؤ فانّ كلّ ما فى عالم الحسّ من الافلاك والكواكب العناصر ومركّباتها والنّفوس المتعلّقة بها يوجد مثله فى عالم المثال وكما انّه لابدّ فى الانوار الاشراقيّة من نور هو اعظمها نوريّة وعشقا وهو علّة الفلك الاعلى الحسّى كذلك لابدّ وان يكون فى الانوار المشاهديّة نور هو اعظمها وهو علّة الفلك الاعلى المثالى كما انّ الفلك الاعلى المحيط بكلّ واحد من العالمين لا يكافيه شئ ممّا تحته ولا يدانيه بل هو اكمل الاجسام وقاهرها فكذا يكون حكم العقليّة بالنّسبة الى ارباب الاصنام الّتى فى الطّبقة العرضيّة والى انوار مدبّرة للبرازخ وان لم يكن منطبعة فيها تحصل اى تلك المدبّرات وهى النّفوس الناطقة مع هيئاتها النّوريّة من كلّ صاحب صنم فى ظلّه البرزخى باعتبار جهة عاليته نوريّة والبرازخ وكذا هيئاته الظلمانيّة تحصل ممّا حصل منه النّور المدبّر ولكن انّما هو من جهة فقريّة وهى النّازلة الظلمانيّة اذ كان اى انّما يحصل من كلّ صاحب صنم فى ظلّه البرزخى نفس مدبّرة اذا كان برزخه قابلا للتّصرّف نور مدبّر اذ النّفس لا تفاض على كلّ

برزخ بل على ما يكون مستعدا لقبولها والنور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال
فان الانفصال وان كان عدم الاتصال لكنه ليس عدما محضا بل هو عدم ملكة و
لهذا لا يقال الا فيما يمكن فيه الاتصال والغرض من ايراده هيهنا ان يعلم ان حصول
النفس الناطقة من ارباب الاصنام ليس بانفصال شيء منها بل على الوجه الذي سبق
تقريره في اخر الفصل الثاني من هذه المقالة ولما كان الطبقة الطولية من الممكنات
لا بد لها من جهة نورية هي استغناؤها بنور الانوار وبها يصدر عنهم الطبقة العرضية
ارباب الاصنام النوعية وهيئاتها النورية فكذلك لا بد لها من جهة ظلمانية هي
افتقارها الى الغير وبها يحصل منهم البرازخ المظلمة وهيئاتها الظلمانية والا امتنع
صدور الاجسام عنها ولما بين انه لا يمكن صدور الثوابت وكرتها من العقل الاول
ولا من احد من العوالي الطولية ولا من السوافل العرضية فقط تعين ان يكون صدورها
منها مع جهات فقر الاعلين فلهذا قال والاعلون جهات فقرهم يظهر في البرزخ
المشترك اي بين جميع الانوار العرضية وجهات فقر العالية وهي كرة الثوابت بما
فيها من الكواكب ويظهر ايضا في اصحاب الطلسمات جهات فقر الاعلين بجهة غريبة
تنقص من نوريته اي نورية المذكور وهو اصحاب الطلسمات اذ لا بد لجهة الفقر
السارية الى ارباب الانواع من تاثير وهو انتقاص نوريتها والفقر في السافلين
وهي الطبقة العرضية اكثر منه في الاعلين وهي الطبقة الطولية لنزولها في المرتبة
ونقصان نوريتها لان كثرة انعكاس الانوار تقتضي قلة نوريتها ولهذا قال فان النور
قد يصل بكثرة الانعكاس الى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه والنهاية في المراتب
واجبة لما سبق تقريره في موضعه فلا يلزم من كل قاهر قاهر اي من كل نور قاهر

نور قاهر الى غير النهاية ولا عن كلّ كثرة اى من الجهات كثرة اى من الانوار والبرازخ
لا الى حدّ ولا عن كلّ شعاع شعاع وفى بعض النسخ ولا عن كلّ شعاع شئ وينتهى النقص
اى فى جواهر الانوار النازلة وجهاتها الى ما لا يقتضى شيئا اصلا كما ينتهى الشعاع الحسّى
بالانعكاسات الكثيرة من بيت الى اخر الى حدّ لا يبقى له اثر فى الاضاءة وان كان اى لا يلزم
من كلّ قاهر ولا عن كلّ كثرة كثرة وان كان لزوم الكثرة انما يتصوّر عن كثرة
ولزوم القاهر عن قاهر فانّ الكثرة يجب ان يصدر عن كثرة ولا يجب ان يصدر
عنها كثرة ولو لزم عن كلّ كثرة كثرة لذهب الى غير نهاية وقد عرفت استحالته
ولما كانت الافلاك حيّة لتحرّكها بالارادة حركة دوريّة ولها مدبّرات اى نفوس
مدبّرة لاجرامها متصرّفة فيها فلا يكون مدبّراتها عللها اى علّة لاجرامها
اذ لا يستكمل العلّة النوريّة بالجوهر الغاسق وهو الجوهر الفلكى المظلم لانّ العلّة
اشرف من المعلول والمستكمل بالغير اخسّ منه لكنّ النفوس الفلكيّة يستكمل بابدانها
التى هى الافلاك فلا تكون علّة لها ولا يقهرها اى ولا يقهر العلّة النوريّة الغاسق
بانفعالها اى بسببها اذ من شان العلّة ان يقهر المعلول لا بالعكس لكنّ الغاسق يقهر
مدبّره فانّ النور المدبّر مقهور من وجه بالعلاقة فلا يكون علّة الغاسق وهو
الافلاك بل عللها كلّها هى الطبقة العرضيّة اصحاب الاصنام وارباب الطلسمات
التى هى الانواع الجسميّة فيكون مدبّرها اى مدبّر الافلاك نورا مجرّدا اى عن المادّة
لا عن العلاقة وعلّتها مجرّدة عنهما وقد نسمّيه اى مدبّر الفلك وهو نفسه الناطقة
النور الاسفهبد لانّه باللسان الفهلوى زعيم الجيش ورأسه والنفس الناطقة
رئيس البدن وما فيه من القوى فلهذا كانت اسفهبد البدن ومدبّره

الى انه

قوله قدس سره فلا يكون مدبراتها ٣٥٤
عللها اذ لا يستكمل
العلة اه كون النفس علة
للبدن يمتنع لوجهين احدهما
ما ذكره الشيخ وسواتها مستكملة بالبدن
والعلة الذاتية لا تستكمل بمعلولها وثانيهما ان افادة
النفس لا تخصص بنيا الا بشاركة الجسم ووضعه لانها
[illegible]
وصوره الكمالية وقواه الحسية واستفادتها سنخ
الصور الادراكية الفائضة عليها من عالم
البدن منه الجوهر الفعال تلفعا

الى انه وفى اكثر النسخ يرشدك لما انه لما كان من لدن الاول اى من لدن نور الانوار ضرورة جهات قهر ومحبة القهر منه والمحبة من معلوله اذ كل عال قاهر للسافل والسافل عاشق ومشتاق اليه وفى القواهر جهتا استغناء وفقر وفى استنارة هى جهة استغنائها فتركبت الاقسام اى جهات الفقر والاستغناء والقهر والمحبة فى المعلولات فصارت اى المعلولات هكذا نور الغالب عليه القهر ونور الغالب عليه المحبة وغاسق فيه القهر من المستنيرات فى الكواكب كالشمس والقمر لقهرهما الظلمة وانوار غيرهما من الكواكب وغاسق الغالب فيه المحبة ايضا من المستنيرات الكوكبية كالزهرة مثلا وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهى الاثيريات اى الفلكيات التامة عن الفساد كالخرق والالتيام والنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الى غير ذلك من انواع التغير واصناف الاستحالة المؤثرة اى فى الاجرام العنصرية وهى جهة قهرها اياها وغواسق الغالب عليها المحبة والذل وهى العنصريات المطيعة لها اى للاثيريات من الاغلاك والكواكب العاشقة لاضوائها القبيحة عند احتجابها عنها اى عن تلك الاضواء ثم النار لما قربت من الاثيريات لزمها ايضا قهر على ما تحتها هذا لا يوافق مذهبه لانه ينكر عنصر النار كما تبين ولهذا قال وسنذكر شرح ذلك ان شاء الله ويحتمل ان المراد من النار هو الهواء الحار الملاصق للفلك هذا ان حمل قربها من الاثيريات على القرب المكانى وان حمل على القرب بالرتبة منها النورية بها وغير ذلك مما سنشرح فيوافق مذهبه ولا يحتاج الى هذا التاويل وهو الصحيح واعلم ان لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهرا وللمعلول بالنسبة اليها محبة يلزمها ذل لكن اول نسبة وقعت فى الوجود هى

نسبة

الاثيريات اه اى الالقهر على ما تحتها لاجل كونها اقوى

وجودا منه

فتحيله الى نفسه ودا

مع مجاورته وكونها اقوى وجودا

من سائر العناصر ليس كونها فى

مكان اعلى من امكنتها بل كونها فى المكان

الاعلى تابع لوجودها الاقوى من وجود ما دونه

لها فللعلة بالنسبة الى معلولها محبة مع غلبة وعز وغناء وله بالنسبة اليها محبة مع قصور وذل وفقر واول نسبة وقعت فى الوجود هى التى للاول

الثريا اى اصل سائر النسب واقواها اى علتها وهى اولى نكاح وقع بين الازواج وسرى حكمه فى غيره مما يتولد منه وهذا هو النكاح السارى فى جميع الذرارى كما اشار اليه الشيخ ره

تعليقات

نسبة النور الاقرب الى نور الانوار لان الاقرب عاشق له وهو قاهر اياه بحيث يعجز عن اكتناهه والاحاطة به ولما وقعت مشتملة على محبة من جهة الاقرب وقهر من جهة الانور مع ان طرف القهر اشرف من جانب المحبة كذلك سرت في جميع الموجودات على هذا الوجه حتى صارت لكل علة نورية بالنسبة الى المعلول محبة وقهر يلزمه عز وللمعلول بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل ولاجل ذلك اى ولاشتمال الانوار على هذه الاقسام وازدواجها صار الوجود بحسب تقاسيم النورية والغاسقية والمحبة والقهر والعز اللازم للقهر بالنسبة الى السافل والذل اللازم للمحبة بالنسبة الى العالي واقعا على ازواج كما قال تعالى ومن كل شئ خلقنا زوجين لعلكم تذكرون يعني هذه المعاني التي تغفل عنها الجمهور ولذلك انقسمت الجواهر الى انوار وغيرها وهو الاجسام وهي الى اثيري وعنصري والاثيري الى السعد والنحس والنيرين الشمس والقمر مثالي العقل والنفس والعنصري الى اقسام ينتهي الى الذكر والانثى والانوار الى عال قاهر وسافل مقهور بحيث ازدوج في كل قسمة طرف قاهر عال شريف مع طرف مقهور سافل خسيس كل ذلك بسريان تلك القسمة الاولى العقلية في الموجودات

فصل في تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب ولما لم يكن ترتيب الثوابت واقعا على جزاف وهو اخذ الشئ مجازفة وهو فارسي معرب فيكون ظلا لترتيب عقلي بين الانوار المجردة لانها علل الاجسام وهيآتها مع ان كل اثر في المعلول فانه من آثار العلة لا محالة ومن الترتيبات اي الواقعة في الوجود بل ومن الكواكب في الثوابت ما لا يحيط البشر به علما اما الترتيبات فلخفائها واما الكواكب فلكونها غير مرصودة او غير مرئية لصغرها

وعجائب

حد ذلك النوعين من الشجر فمنه ما يولد في الربيع وما يولد في الصيف كما يكون حد الحيوان مختلفا زمانه باختلاف طبعه فانه لا يقبل من تأثير الزمان فيه الا بقدر ما يعطيه مزاجه وطبعه فاذا نكح الجو الارض وانزل الماء ودبرته في رحمها آثار الانوار الفلكية ضحكت الارض بالازهار وانبتت من كل زوج بهيج فانما كان زوجا من اجل ما طلبه من النكاح اذ لا يكون الا بين الزوجين ... من الازهار والثمر كل شئ ... انتهى وفيه تنبيه واشارة الى سريان سر المحبة الوجودية والرحمة

في تتمة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب

وعجائب عالم الاثير ونسب الافلاك وحصرها في عدد بحيث يتيقن امر صعب
بتعسر او يتعذر الوقوف واقامة البرهان عليه ولا مانع ان يكون وراء فلك الثوابت
عجائب اخرى من الافلاك والكواكب وكذا في فلك الثوابت لا ندركها لما ذكرنا
واعلم انه لا ميت في عالم الاثير بل كله حي يتحرك كل فلك بالارادة حركة يخالف
حركة الفلك الاخر او يوافقها فلكل نفس ناطقة مدبرة ويقيد هذه المدبرات
بالعلوية احترازا عن المدبرات السفلية وهي النفوس الناطقة الانسانية
وسلطان الانوار المدبرة العلوية وقويها يصل الى الافلاك بتوسط الكواكب
ومنها ينبعث القوى اي البدنية والكوكب كالعضو الرئيس المطلق فنسبته
الى الفلك المركوز فيه نسبة القلب الى البدن وهو رخش وهو اسم الشمس
بالفهلوية وهو طلسم شهريور وهو بالفهلوية اسم اعظم انوار الطبقة العرضية
التي هي ارباب الاصنام النوعية والطلسمات الجسمية بعد ما هو على الفلك
الاعلى الحسي على ما تقدم نور شديد الضوء به يتم الامتزاجات العنصرية
ويتكون المواليد الثلاثة ويحصل الاستعدادات المختلفة المقتضية لافاضة
النفوس الناطقة والصور والاعراض فاعل النهار ورئيس السماء بل العالم الجسماني
ينوره ويسخنه ويفيض عليه من انواره العجيبة واشعته الغريبة ما يتم به الكون ولهذه
الفضائل والكمالات ذهب ارباب المكاشفات العقلية واصحاب المباحثات
الشرقية من حكماء الشرق الى وجوب تعظيمه وهو المراد من قوله واجب تعظيمه في سنة
الاشراق وما ازداد على الكواكب اي التي فوقها الى الثوابت بمجرد المقدار والقرب
بل بالشدة فان ما يرى اي من الثوابت بالليل وباقي السيارات مقدار مجموعها

اكثر من الشمس بالانتقاش ولا يعقل (يغفل) النهار فسبحان من صورها ونورها وفي عشق جمال باريها دورها **فصل** في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الاشراق وابطال ما ذهب اليه المشاؤن في علمه وعنايته ايضا المّا تبيّن انّه الابصار ليس من شرطه انطباع شبح اي شبح المبصر في الرطوبة الجليدية على ما يراه المعلم الاول والتابعون له او خروج شئ اي من البصر بل لا في المبصرات وهو الشعاع على ما يراه القائلون به بل يكفي اي في الابصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر اذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه واذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشراقي الحضوري ونور الانوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والجسمية عنه فنور الانوار ظاهر لذاته اي مدرك لها على ما سبق اي بيانه في كل مجرد وغيره ظاهر له فيكون مدركا له فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض اذ لا يحجبه شئ عن شئ واذا لم يحجبه شئ عن شئ فيدرك جميع الاشيا بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء الادراك لا بصور في ذاته فيتكثر ذاته المقدسة وجهاته لكونه فاعلا وقابلا مع انّ جهة الفعل غير جهة القبول فلا يكون واحدا حقيقيا واعلم انه وان تقدم انّ نور الانوار ليس له صفة حقيقية متقررة في ذاته كالحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر الى غير ذلك بل كلها عين ذاته ولكن يشير ههنا اليه بوجه آخر وهو انه اذا لم يحجبه شئ عن شئ فعلمه وبصره واحد اذ الا يحجبه شئ عن شئ كاف للشاهد ونوريته قدرته اذ النور فياض لذاته فالنور المجرد المحض صفاته عين ذاته والمشاؤن واتباعهم فلو اعلم

الذي ... وان تخصصت بالف تخصيص فهي كلية مثالية فلا يكون ... معلوم بها شخصيا مبصرا وهذه الطريقة اجود فعلمه تعم بكل شئ اضافة القيومية اليه واضافته اليه ابصار ... فيكون قدرته وعلمه وبصره شيئا

... اذ النور فياض لذاته والوجود الواجبي قيوم لغيره

قوله قدس سره والمشاؤن واتباعهم اه لا خلاف بين الفريقين في علم الواجب بذاته وصفاته الكمالية الا بمجرد الاصطلاح وتبديل لفظ الوجود بالنور انما الخلاف بينهما في علمه بما سواه فقال اتباع المشائين ان علمه تعالى بما سواه متقدم في الوجود عليها ... فلا بد ان يعلم الاشيا ... قبل وجودها ... الشفا اعلم انّ المعنى المعقول قد يؤخذ من الشئ الموجود كان عرض ان اخذنا نحن عن الفلك ... صورته المعقولة وقد يكون صورة ...

واجب الوجود ليس زائدا عليه اذ لو زاد عليه والعلم عندهم عبارة عن حصول
صورة المعلوم في العاقل لتكثر ذاته المقدسة بل هو اي علم واجب الوجود عبارة
عن عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وقالوا وجود الاشياء عن علمه بها
اي حاصل عنه فيقال لهم لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها لانه
ان علم ثم لزم من العلم شئ فيتقدم العلم على الاشياء اي العلم بالاشياء على وجودها
لوجوب تقدم العلة على المعلول بالذات وعلى عدم الغيبة عن الاشياء
فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها اي وجودها لاستحالة
ان يكون عدم الغيبة عنها حال عدمها مطلقا على ما لا يخفى او عدمها في الخارج
ووجودها في ذاته تعالى تفاديا من لزوم الكثرة فتعين ان يكون حال وجودها
في الخارج لكن العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فيلزم تقدم عدم
الغيبة عنها على عدم الغيبة عنها بالذات وهو محال ولما استشعر ان يقال
لا نسلم ان علمه بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها ليلزم تقدم الشئ
على نفسه بل هو عبارة عن عدم الغيبة عن ذاته لان علمه بذاته هو علمه بمعلوله
اشار الى تغاير العلمين بقوله وكان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير
العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الآخر على ما
يشهد به الفطرة السليمة وكان علمه بذاته عدم غيبته عنها فكذلك علمه
بالاشياء هو عدم غيبته عنها ولما استشعر ايضا ان يقال نحن لا نقول
ان علمه بمعلوله هو علمه بذاته بل نقول ان علمه ثم بمعلوله منطو في علمه بذاته وعلى
هذا فاذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه هو ذاته ايضا واذا كانت

ذاته علّة وجود ما عداه فعلمه بلوازمه علّة لوجودها واما تحقيق هذا الانطواء على ما ذهبوا اليه فهو انه تعالى يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها انه وجود محض هو ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبدءاً لها فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته لانها غير غائبة عنها وهو كما هو عليه مكشوف لذاته والواحد منا اذا علم ذاته بماهيته فادرة لا محالة والا لم يكن علمها على ما هي عليه فالعلم بالكل منطوٍ تحت علمه بذاته من غير ان يؤدي ذلك الى كثرة في علمه وفي ذاته وقايسوا ذلك بحال الانسان فان له في العلم ثلثة احوال احدها ان يفصّل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة تفصيلها من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر وثالثها كما اذا سمع تقرير مسئلة من غيره فيعلم ان ذلك التقرير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا فهو في الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورده جملة وان لم يتفصّل في ذهنه مرتبا فاذا خاض فيه فصّله مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه فينبغي ان يعتقد ان علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة قال واما ما يقال ان علمه بلازمه منطوٍ في علمه بذاته هربا من القول بوجود الصور في ذاته كلام لا طائل تحته فان علمه سلبي عنده اي عند القائل بالانطواء فكيف يندرج العلم بالاشياء على كثرتها واحتياجها الى اضافات متعددة في السلب الذي يلزمه اضافة واحدة فان قيل يندرج العلم بالاشياء في السلب كما اندرج السلوب الغير المتناهية من سلب الجسمية والعرضية وغيرهما في سلب الامكان عنه قلنا ذلك امر اعتباري وعلمه بالاشياء امر محقق فكيف يقاس عليه سلّمنا لكن العلم باللازم

متأخرة عن الذات ... في مرتبتها ... الا ... تجرده عن ... للا ... بحقيقة الوجود ... مع عدم تكثره ... فهو علم بها علما تفصيليا ... عليه الاشياء ...

علمه بالاشياء ... علم تفصيلي ... باسره ... ان حقيقته ... حقيقة بسيطة ... عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط عند ... في عقولنا ... المعقول البسيط ... كما يكون بينك وبين انسان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير خطر ببالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان يلازد ... كما عندنا ما عنده ... تجردا قالوا ولو كان للاول ... وجود في الاعيان لكانت نسبتها الى لوازمها كنسبة الاول الى معلوله

في علمه

مع العلم بالملزوم فعلا وقوة فكيف يكون علمه بذاته بالفعل وبلازمه بالقوة

والتجرد عن المادة سلبي اذ معناه انه غير مادي وعدم الغيبة ايضا سلبي فان عدم

الغيبة لا يجوز ان يعني به الحضور حتى يكون ثبوتيا اذ الشيء لا يحضر عند ذاته

فان الذي حضر غيره من يكون عنده الحضور فلا يقال الحضور الا في شيئين

بل الاعم اي بل يراد بعدم الغيبة ما هو اعم من الحضور فيفسر بالحضور اذا كان عدم غيبة

الذات عن غيرها ولا يفسر به اذا كان عدم غيبة الذات عن الذات فكيف يندرج

العلم بالغير في السلب ثم اي في بيان ان العلم باللازم غير منطو في العلم بالملزوم

نقول الضاحكية شيء غير الانسانية فالعلم بها غير العلم بالانسانية لان العلم

باللازم غير العلم بالملزوم قطعا والضاحكية عندنا علمها ما انطوى في العلم بالانسانية

فانها اي الانسانية ما دلت مطابقة وتضمنا عليها اي على الضاحكية بل دلالة

اي بل دلت دلالة خارجية فاذا علمنا الضاحكية اي بالفعل احتجنا الى صورة

اخرى غير صورة الضاحكية هي صورة الانسانية ليكون الذهن قد انتقل

منها بطريق الالتزام الى الضاحكية بالفعل ودون تلك الصورة معلومة لنا

اي الضاحكية بالقوة فاذن العلم باللازم اما بالفعل وذلك عند العلم بالملزوم

كذلك واما بالقوة وذلك عند عدم العلم بالملزوم بالفعل وعلى هذا لا يكون

العلم باللازم منطويا في العلم بالملزوم لكونه معبرا بالفعل واما ما ضربوا من المثال

في الفرق بين العلم التفصيلي بمسائل وهي الحالة الاولى وبين العلم بالقوة فيها

وهي الحالة الثانية وبين مسائل ذكرت فوجد الانسان من نفسه علما بجوابها

وهي الحالة الثالثة لا ينفع فان ما يجد الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم

بالقوة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة وهذه القوة اقرب اى الى الوجود مما كانت اى من القوة التى كانت قبل السؤال فان للقوة مراتب بحسب البعد والقرب من الوجود ولا يكون اى للانسان علماً بجواب كل واحد اى من تلك المسائل على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد واحد والواجب الوجود منزه عن هذه الاشياء اى عن حلول الصورة فيه وكون علمه بالقوة فلا يكون علمه بالموجودات على الوجه المذكور ثم اذا كان ح وهو ذاته ثم غريب وهو لوازمه فسلب وهو عند المشائين علمه الذى هو عبارة عن عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة كيف يكون علماً بهما اى بالجيم والباء بل بالذات الواجبة ولوازمها وعناية بكيفية ما يجب ان يكونا اى الجيم والباء يعنى الذات الواجبة ولوازمها عليه من النظام اذ العناية عندهم هو علم الواجب بالكيفية المذكورة وان كان علمه بالاشياء حاصلا من الاشياء فليطلب العناية المتقدمة على الاشياء والعلم المتقدم اى على الاشياء لان الحاصل منها المتأخر عنها لا يكون عناية بها ولا متقدما عليها وفى بعض النسخ فيطلب وفى بعض النسخ فبطلت اى العناية المتقدمة على الاشياء والظاهر ان فبطلت تصحيف فيطلب لانه ان صح من حيث المعنى فلا يصح من حيث اللفظ اذ لو كان المراد منه البطلان لا الطلب كان الواجب ان يقول فيبطل العناية المتقدمة لكونه جزاء الشرط وان صح بتأويل ويؤيده قوله فاذن الحق فى العلم قاعدة الاشراق لان الحق انما يقابل بازاء الباطل وايضا قوله بعد هذا واذا بطلت اى العناية فكانه قال فاذا بطلت ما قالوه فى العناية والعلم فالحق فيه قاعدة الاشراق التى هو ممن اهل الذوق والكشف من الحكماء المتألهين وهو ان علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته وعلمه بالاشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضور الاشراقى

عنه عند الرواقيين لكن العلم الكمالي الذاتي له بالاشياء قبل ايجاد تلك الصور

العقلية النورية كيف

يكون ثابتا له تعالى والعلم بالشيء يجب

ان يكون مطابقا له مماثلا اياه ولا محيص

الا بان يقال ان علمه تعالى بالاشياء منطو في علمه تعالى بذاته

لكن كيفية هذا الانطواء مما يصعب تصوره على اكثر الحكماء فضلا عن غيرهم

وسنرجع الى ذكره فالاولى ان يكون المراد منه ان العلم بكل شيء يجب ان يكون

الشيء لفاعله بسبب دون حصوله لقابله في كونه حصوله لغيره ثم قال قدس

ان الاول عاقل لذاته ولا تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود

وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا

حكمت بكون العلتين شيئا واحدا في الوجود

فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول

الاول وعقل الاول له شيئا

واحدا في الوجود

ثم لما كانت الجواهر العقلية يعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها

ويعقلها ايضا بعد الوجود الجسماني عقلا وعقول وليس ذو ركها البارئ مع غير اشتهار وبلا

التي ٣٦٣ انما في امور عقلية

المكانية الكائن سوى سنه لا سقوط

ولهذا لكونه تعالى ابا الامر الممكن لا واجبا بل

متحدا مستحيلا مستفاد الا انها كذلك في اي وجودها

المادية وقد اشرنا سابقا ان هذا الوجود مشوب بالعدم والنقص

وعلمه مصحوب بالجهل فيكون ادراكه حقا لو كان كذلك مشوبا بالعدم والنقص

وعلمها مصحوب بالجهل تعالى عنه علوا كبيرا ثم لو فرض ان هذا الوجود مرتبة من مراتب

والعلم الشهودي الحضوري من غير ان يكون في شيء منها صورة وا ذكره الشيخ قدس سره

منه ان الانوار العقلية كما يدرك المفارقات بالمشاهدة الاشراقية

يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير انتزاع لها

بالصورة الحاصلة منها في تلك المبادي هذا كلام

ان تلك القاعدة التي افادها

المحقق الطوسي اره

هي مستفادة من كتب الشيخ الالهي مستنبط من كلامه في المطارحات اعني قوله ان ا

التواد اسود ليس بدا لاسود عبارة عن المتصف بكيفية مخصوصة قابضة للبصر مضادة للبياض في نحو وجوده ولا يكون هي كذلك بالنسبة الى فاعلها المفارق تامر تعليقات

فاعلم بانك واحد ومع وحدته يجب ان يكون علما بكل شئ اذ لو بقى شئ من الاشياء

لا يكون ذلك العلم علما به

٣٦٤

ولا شك ان العلم من جملة انوار

العلم فلم يخرج جميع انحاء العلم من القوة الى

الفعل فتبين ان ذلك واجب لان العلم صفة

كمالية وجودية وعلى هذا القياس في الصفات الكمالية ومن

اشكل عليه ان وجودا واحدا او علما واحدا كيف يكون وجود الجميع

الموجودات او علما بها فذلك لانه لم يفهم من لفظ الوحدة الا الوحدة التي

بالاسكان والنقص ومع شئية وموجوده بالوجوب التام وتمام الشئ كما هو في

الشئ وكماله وغايته فاذا كان ثبوت ذوات الاشياء عند الله كما

في علم المتأخر عن ذاته ثم حضورا فثبوت ما هو اولى

بها من ذواتها اولى بان يكون حضورا كما

في العلم المقدم على الايجاد وهذا

طريق الراسخين

في العلم ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور تعليقات

تتمة حاشية صفحة

واحدا علمت ان كلا واحدة منها وان كان واحدا فانه موتشى باشياء كثيرة مختلفة

مرتبة وعودها اليه من سماء سماء وعقل عقل وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء

والله واسع عليم والعلم

عند الله العزيز الحكيم تعليقات

قوله في صفحة (٣٦٥) في السطر الآخر منها وا

واما النظام العجيب فلزم اه كانه دفع اعتراض يرد عليه

وهو انه اذا اطلعت العناية ان يعقه وهي علم الاول بالاشياء

حيث ... واما العلة والعلة في هذا النظام العجيب من حسن الترتيب

... والذي حاصله في صقع ...

ولا يلزم ان يكون ...

ملبنا اى ذات في وحدة وجمعيته ونظام واتساق اذا تأملت في حسن كل نظام

فظهر لك ان حسنه وكماله من جهة وحدته وجمعيته لا من جهة كثرته

وتفرقه ومن ههنا علم ان مبالغة الشيخ ره في تكثير عدد

العقول حسب تكثر عدد الكواكب الثابتة

والاجرام الفلكية وتداويرها

وحوامل جهاتها ومثلاتها

وكذا الكبيرة عدد الانواع الجسمانية بسائطها ومركباتها وجمادها ونباتاتها

من الفلاسفة الاقدمين والحكماء الماضين كالمطيين من اساطين الحكمة الذين

اما بانفسها كاعيان الموجودات من المجردات والماديات وصورها الثابتة فى بعض
الاجسام كالفلكيات او متعلقاتها اى بمتعلقاتها كصور الحوادث الماضية والمستقبلة
الثابتة فى النفوس الفلكية فانها وان لم تكن ظاهرة له بانفسها لكنها ظاهرة له بمتعلقاتها
التى هى مواضع وفى بعض النسخ مواقع الشعور المستمر للمدبرات العلوية لا حاطة
اشراق الظهور الحضورى بالمدبرات وهى النفوس الفلكية بالذات وبما فيها من صور
الحوادث لعرض كذا ان كان فى المبادى العقلية صورة تكون ظاهرة وحاضرة
لشعاع الكون المبادى كذلك وذلك اى علمه بالاشياء اضافة لكونه عبارة عن ظهور
الاشياء له وظهور الشئ للشئ اضافة يحصل لاحدهما بالنسبة الى الآخر وعدم
وعدم الحجاب الذى هو شرط الابصار سلبى لا يحتاج اليه فى ادراكه لانه لا يحجبه شئ
عن شئ ليشترط نفيه والذى يدل على ان هذا القدر وهو ظهور الاشياء له
كاف فى علمه بها هو ان الابصار لما كان بمجرد اضافة ظهور الشئ للبصر مع عدم
الحجاب فاضافته الى كل ظاهر له ابصار وادراك له وتعدد الاضافات العقلية
اى التى له الى الاشياء الكثيرة لا يوجب تكثيرا فى ذاته كما سبق تقريره من ان الاثم
من تعدد الاضافات لتكثر اذ ليس له اضافة واحدة هى اضافة المبدئية تصحح جميع الاضافات
ولا من تغير الاضافات تغير المضاف اليه فان بانتقال ما على يميننا الى يسارنا يتغير اضافتنا اليه
دون ذواتنا فى انفسها فكذا علمه بالاشياء لما كان حضوريا اشراقيا لا صورة فى ذاته
فلا يلزم من تبدل الشئ والاضافة تغير فى ذاته فان ذاته اذا وجد شئ تعلق علمه بالحضور الاشراقى
وحصلت الاضافة الثابتة اليه واذا لم يوجد بل بطلت اضافة الثابتة من غير تغير فى نفسه
واما العناية على ما ذكر المشاؤن فلا حاصل لها الا معرفة ان النظام العجيب الموجود

عنها فان كونه واجب الوجود بهويته
للوازمه ان
معقوله بحيث
عنه انما يصدر عنه بعد
وجوده وجودا تاما ان
يكون ذاته سببا للاعراض بعيدة عنها او
بسبب بها او يتصف بها فان قوله انه يبعد

بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات
الخارجية مسبوق بعلم زائد
يمكن الجمع بين المذ

بان علمه تعالى بما سواه سواء كانت صورا عقلية

في العالم فلزم من عجيب الترتيب الذي بين المجردات العقلية والنسب اللازمة عن المفارقات واضوائها المنعكسة اي من بعضها الى بعض كما مضى لا من العناية كما ذكروه وهذه العناية مما كانوا يبطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النورية ذوات الطلسمات اي مذاهب قدماء القائلين بالمثل النورية بان قالوا علة الوجود والنظام الجسماني هو العناية التي نقول بها لا المثل التي يقولون بها وهي في نفسها غير صحيحة على ما عرفت واذا بطلت اي العناية وكونها علة النظام الجسماني تعين ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب الانوار المحضة واشراقاتها المندرجة في النزول العلي الممتنع في البرازخ لامتناع ان يكون جسم علة جسم واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض يرى اي البياض اقرب لانه اشبه بالظاهر الاشبه بالقريب والسواد ابعد لمقابل ما قلنا اي لانه اشبه بالخفي الاشبه بالبعيد فالبياض مشاكل للنور والسواد للظلمة ولهذا يلوح على البياض سائر الالوان كما ترى في النور سائر الالوان ولا يظهر على السواد لون اصلا كما لا يرى في الظلمة لون كذلك ففي عالم النور المحض المنزه عن بعد المسافة كل ما كان اعلى في مراتب العلل فهو ادنى الى الادون لشدة ظهوره فالواجب وان كان ابعد الاشياء عنا واعلاها من جهة علو رتبته فهو اقرب الاشياء الينا وادناها من جهة شدة ظهوره وقوة نوره واعتبر ذلك في الوسائط فان ابعدها اقربها لما ذكرنا فلا ابعد واقرب من الواجب اذ لا ارفع ولا اجل منه فسبحان الابعد الاقرب الارفع الادنى واذا كان هو اقرب كان هو اولى بالتاثير في كل ذات وكمالات ما عداه وان كان لمراتبها منه استفادة ذلك لانه واهب ذوات الموجودات ومعطي كمالاتها والنور هو مغناطيس القرب اي من نور الانوار فان العقل والنفس كلما كان اشد نورا كان اقرب منه واعتبر

عقله للكل وجعله موجودة وليس للاول

يكمله فهو الكامل بذاته المكمل لغيره انتهى فانه يجتمع المذهبين تعليقات

قوله قدس سره واعلم انه اذا كان في سطح ما سواد وبياض اه هذا اشارة الى ضرب سلوك ما هو اشد نورا يكون اقرب مما هو اضعف نورا وقد وقعت ...

... والعقول فانك بعد الانوار اشد احاطة بالاضعف الى ان ينتهي الامر في النفوس الى النفس الكلية التي هي اشد علم النفوس نورا وشرفا وصفاء ولطافة ثم يحيط بعد ذلك العقل الاشد نورا بالعقل الاضعف نورا على الترتيب حتى ينتهي الامر الى العقل الاعلى ثم ينتهي الى نور المبدع الاول المحيط بالعقل الاول وبجميع العقول والنفوس الفلكية الجزئية والسابقة والعوالم الالهية التي حكمها حكم الاجسام من وجه والروحانيات من وجه في النسب المذكورة والاحكام وكذا يحيط بالعوالم الجسمانية وانوارها العرضية وبنورها

في قاعدة الامكان الاشرف

ذلك بالنور المحسوس مع الشمس فان نور الانوار شمس عالم العقل **فصل** ومن

القواعد الاشراقية قاعدة الامكان الاشرف وهي ان الممكن الاخس اذا وجد فيلزم ان

يكون الممكن الاشرف قد وجد يعني قبل الاخس وهو اصل عظيم يبتني عليه مسائل

مهمة كما ستعلم ومن فروعه ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد فان نور الانوار

اذا اقتضى الاخس الظلماني بجهة الوحدانية لم يبق جهة اقتضاء الاشرف لانه ذو

جهة واحدة لا اكثر واذا كان كذلك فاما ان يجوز صدور الاشرف عنه بواسطة

وحده او لا يجوز مطلقا فان جاز بغير واسطة فقد جاز ان يصدر عن الواجب لذاته

في مرتبة شيئان هما الاشرف والاخس وهو محال وان جاز بواسطة فيلزم جواز كون

المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطة اذ لو كان بواسطة

معلول اخر للواجب فالعلة اشرف من المعلول ومتقدم عليه بالذات فيكون قد وجد

قبل هذا الاخس ما هو اشرف عنه وهو المطلوب فاذا جاز صدور الاشرف بواسطة

فلا شك انها الاخس لا محالة فيكون قد جاز صدور الاشرف عن الاخس وهو غير

جائز بخلاف عكسه وان لم يجز صدور الاشرف عنه ولا عن معلوله مع امكانه بالفرض

والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال لذاته بل ان لزم فانما يكون لاسباب اخر غير ذاته والا

لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض موجودا ولیس وقوعه بواجب الوجود ولا

ببعض معلولاته لان كلامنا الان مبني على عدم جواز صدوره منهما فبالضرورة وجوده

يستدعي جهة يقتضيه اشرف مما عليه نور الانوار لكونه اشرف من معلوله لان شرف المعلول

من شرف علته واقتضائها وهو محال لاستحالة تصور جهة اشرف مما عليه نور الانوار

هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما على النظم الطبيعي فان يقال لو وجد الممكن

موجودا بوجوده تقرر واجبا بوجوبه لانه لمعة من لمعات

نوره تقرر

فاما هو ممكن لنفسه

غير معلول لموجد فاما معلول غير ممكن العدم فانه

مادة النقض ولهذا الذي سماه التحقيق

فهو مصادم للتحقيق فان بعض الاشياء

وان ثبت له امكان بالقياس الى شيء غيره لكن لا

يثبت له الامكان القياسي الا بين اشياء لا علاقة

الاخس ولم يوجد الممكن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدر او جواز صدور الكثير عن
الواحد او الاشرف عن الاخس او وجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود
الاخس ان كان بتوسط من الاشرف وان كان بغير واسطة وجاز صدور الاشرف عن
الواجب لزم الثاني وان جاز عن معلوله لزم الثالث وان لم يجز منهما لزم الرابع واذا بطلت
الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس مع عدم وجود الاشرف قبل بالذات فذلك التقدير
باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة في صدر الفصل التي هي قاعدة
الامكان الاشرف واذ لا اشرف من الواجب ولا من اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده
وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان يكون الوسائط بينه
وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر
عن الاخس الاشرف بالغ على العكس من ذلك الى اخر المراتب ومما يتفرع على هذه القاعدة
ويثبت بها وجود العقل واليه الاشارة بقوله والانوار المجردة المدبرة في الانسان
يعني النفوس برهنا على وجودها على ما سبق تقريره والنور القاهر اعني المجرد بالكلية
اعني العقل اشرف من المدبر لافتقار النفس الى الاستكمال دون العقل ولبعده عن
علائق الظلمات اذ النفس لها تعلق تدبير بخلاف العقل فهو اي المجرد بالكلية يعني
يعني العقل اشرف اي من المدبر وهو ممكن لان الجوهر المجرد ممكن والا لما وجدت النفس
المجردة لكنها وجدت وامكان المجرد الاخس وهو النفس دليل على امكان المجرد الاشرف وهو
العقل فاذا امكن وهو اشرف فيجب ان يكون وجوده اولا بناء على هذه القاعدة فان قيل
ان صح هذه القاعدة ووجب لامكان الاشرف لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو
اشرف له واكرم ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعين عن كمالاتهم التي حصولها لهم اولى من لا حصولها

فليس

فليس الممكن الاشرف واجبا قلنا ان هذه القاعدة انما تطرد فى الممكنات الثابتة المستمرة
الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتاثرة بالحركات الفلكية بخلاف الواقعة تحتها
المتاثرة بها كالعنصريات من المواليد الثلثة وغيرها اذ قد يمتنع عليها بالاسباب
الخارجة ما هو ممكن لها بحسب الذات واشرف واكمل ولهذا جاز ان يعطى الشئ
الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا للذات بل لاستعداده باسبابا من الحوادث
لا يتناهى واما الامور التى فوق الحركات من العقول والنفوس والاجرام الفلكية
ولوازم الكليات الطبيعية فلا يمنعها عما هو اشرف لها واكمل امر من الامور الخارجية
لانها اما عللها او معلولاتها او لا هذا ولا ذاك والاخيران باطلان لان الامر الداخل
فى علية الشئ لا يكون عدمه سببا لعدمه فاختلاف شرفها وخستها لا يكون
لاختلاف استعدادات حادثة لها بالحركات لتقدمها عليها وتعليلها بعلل ثابتة
غير داخلة تحت الحركات بل لاختلاف الفواعل او اختلاف جهاتها فيفعل بالاشرف
الاشرف وبالاخس الاخس وهذا بحث شريف ذكر المصنف فى المطارحات انه استفاده
من اشارة اجمالية لارسطو فانه قال فى كتاب السماء والعالم ما معناه انه يجب ان
يعتقد فى العلويات ما هو الاكرم لها والاشرف والى ما ذكرنا اشار بقوله فيجب
ان يعتقد فى النور الاقرب والقواهر اى العقول والافلاك والمدبرات اى النفوس
الفلكية ما هو اشرف واكرم بعد امكانه وهى اى والحال ان المذكورات خارجة
عن عالم الاتفاقات اى عالم العناصر اذ لا يوجد بالاتفاق ما يقع دون مرجح فانه يرجح
بل يعنى به كل ما يلحق لهيئته لا للذات انما يختلف به اشخاصها فان ما يختص به اشخاص
الهيئة القابلة للكون والفساد يفتقر الى اسباب خارجة غير ماهيته فلا مانع لها

قوله بل يستخرجه فرضهن عالم الاتفاقات اه
اشارة الى ان هذه القاعدة لا تجرى فى عالم الكون
والفساد الواقعين فى هذا العالم كما ذكره فكثير من اشخاصها
ممنوعة عن كمالها الممكن الذى لها بحسب الاول لكمالها ويبقى فى
بالنقص والشرور والآفات واعلم ان هذه القاعدة
مما استعملها الحكماء الالهيين كثيرا فقد قال ... افضل
... الموسيقار اذا كان من ...
... صورة ... فاذا كانت
... صورة صناعية وان كانت صورة
... الصانع ... علمه ... اولى
الصورة التى فى عقله اى فى ذهنه ... الطبيعية
طبيعية فاذا كانت من صورة ... الطبيعية
فالصورة الاول عقلية اى افضل ... الطبيعية
اى افضل من الصناعية فالصناعية ... بالنفس عقليات

اى للهيئات الخارجة عن عالم الاتفاقات عمّا هو اكمل لها لانّ كمالاتها ان امكنت لذاتها فلا يمنعها امور خارجة عن ذاتها لتقدّمها على الخارجيات التى هى الحركات المؤثرة فيما يتأخّر عنها لا فيما يتقدّم عليها ثمّ عجائب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ وهى كثيرة لا يمكن احاطة العقول بها بل يتحيّر فى القدر الذى يدرك منها والنسب بين الانوار الشريفة اشرف من النسب الظلمانية التى فى عالم الاجسام لانّ تلك علل وهذه معلولات وهى رشح منها وظلّ لها والعلّة اشرف من المعلول فيجب اى النسب النورية قبلها اى قبل النسب الظلمانية بناء على قاعدة الامكان الاشرف واتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب فى البرازخ فلكية كانت او عنصرية وحصروا العقول فى عشرة فعالم البرازخ يجب ان يكون اعجب واطرف واجود ترتيبا اذ الحكمة فيه اكثر على قواعدهم لانّ الترتيب النسب التى بين العشرة اقلّ كثيرا من النسب التى بين ما لا يحصى كثرة وليس هذا بصحيح فانّ العقل الصريح وهو الذى لا يشوبه شئ من الامور البدنية يحكم بانّ الحكم فى عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة اكثر ممّا هى فى عالم الظلمات بل هذه ظلّ لها وممّا يدلّ على انّ الواجب لذاته والعقول التى فى الطبقة العالية الطولية والتى فى السافلة العرضية وهى ارباب الاصنام كلها انوار مجرّدة قائمة لا فى اين هى اشرف ما فى الوجود مشاهدة الكاملين من الانبياء والحكماء المنسلخين عن النواسيت لها كذلك واخبارهم عنها والى الاشارة بقوله والانوار القاهرة وكون مبدع الكلّ نورا وذوات الاصنام اى وكونها عطفا على المبدع ويجوز ان يقرء مرفوعا عطفا على الكون لكنّ الاوّل اولى عن ما يظهر بالتأمّل من الانوار القاهرة شاهدها المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم

للنار تملأت جميع اعناصرهم لما كانت الحيوانات

اولا

الالات الدراكة

والتحريكة محاجة الاالته

العنصر اليبس يحفظ اشكال الالة

وغيره توحدت منه غير حفظ بها المادة

لا جنها الاستشفاق ماء وتشع تحت النار ا

بناسبها فى الخر وعند الارض بنا سبها البرد وكان

لقضيت آخر العجب فى حسن ترتيبها ونظمها وعلمت انّ هذه

الاثار من ترتيب الافلاك ووضع النيرات

العلوية واشكالها وانظارها ونسبها

واتصالاتها وسقابلاتها و

تثليثها وتربيعها اثار

لمعان روحانية

ومناسبات عقلية وجواهر شريفة علوية وكلّ ما يقع من

الاتصالات والاحوال فانّما يكون منشأها نزول مناسبة

عقلية لانّها بذلك الاتصال كانت اوّلا موجودة

فى عالم القضاء الربانى فهذه الاقدار واحوالها نتائج

لتلك القضايا العقلية والاحكام المعنوية لانّ

غلبة ما فى الباب انّه يكون ما فى هذا العالم من الجواهر والصور

قوله وصاحب هذه الاسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين

مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها من اشياعهم واتباعهم
ولم يكن ذو مشاهدة ومجرد وفي بعض النسخ وتجرد اي ذو تجرد الا اعترف بهذا الامر
واكثر اشارات الانبياء واساطين الحكمة الى هذا وافلاطن ومن قبله مثل سقراط ومن
سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس كلهم يرون هذا الراي واكثرهم صرح
بانه شاهدها اي الانوار المذكورة في عالم النور وحكى افلاطن عن نفسه انه خلع
الظلمات اي التعلقات البدنية وشاهدها وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا
واذا اعتبر رصد شخص كبطليموس مثلا او شخصين هو مع ابرخس او ارشميدس وغيرهما
من ارباب الارصاد الجسمانية الفلكية في امور فلكية من الحركات السماوية وغيرها حتى تبعهم
الخلق على ذلك تقليدا وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول اساطين
الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في ارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم
وصاحب هذه الاسطر يعني به نفسه كان اي في مبدء شروعه في الحكمة شديد الذب
عن طريقة المشائين في انكار هذه الاشياء وهي تكثر الانوار الطولية والعرضية وارباب
الاصنام والاشراقات والانعكاسات على ما هو راي الاوائل عظيم الميل اليها اي الى
طريقتهم في كون العقول عشرة لا غير وكان مصرا على ذلك لولا ان راى برهان ربه
اي مشاهدته الانوار بتجرده عن العلاقة البدنية لدوام الخلوات وكثرة المجاهدات
واحاطة علمه بان جميع ما في عالم الاجسام من الصور والاشكال والهيئات اصنام
واشباح للصور النورية المجردة الموجودة في عالم العقل ومن لم يصدق بهذا
ولم يقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة اصحاب المشاهدة فعسى يقع له خطفة
يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات الملكوتية والانوار التي

شاهدها هرمس وافلاطن والاضواء المينوية اى الروحانية كالخبر الحكيم الفاضل والامام الكامل زرادشت الاذربايجانى عنها فى كتاب الزند حيث قال العالم ينقسم بقسمين مينوى هو العالم النورانى الروحانى وكيتى هو العالم الظلمانى الجسمانى ولان النور الفائض من العالم النورى على الانفس الفاضلة الذى يعطى التأييد والرأى وبه يستضئ الافق ويشرق باتم من اشراق الشمس ويسمى بالفهلوية خره على ما قال زرادشت خره نور يسطع من ذات الله تم وبه يراس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل صناعة بمعونته وما يختص بالملوك الافاضل منهم يسمى كيان خره والرأى هو واحد الاراء جعل الاضواء المينوية ينابيع الخرة والرأى وقال ينابيع الخرة والرأى التى اى الاضواء التى اخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها على ما قال فى الالواح الملك الظاهر كيخسرو المبارك اقام التقديس والعبودية فاتته منطقيم اب القدس ونطقت معه الغيب وعرج بنفسه الى العالم الاعلى منتقشا بحكمة الله وواجهته انوار الله مواجهة فادرك منها المعنى الذى يسمى كيان خره وهو القاء فى النفس قاهر يخضع له الاعناق وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا اى على ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا فى عالم النور وهو عقل مجرد مدبر لذلك النوع والى هذا اشار نبينا محمد صلى الله عليه وآله ان لكل شئ ملكا حتى قال ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك وبحر حكماء الفرس بوجود ارباب الاصنام سموا كثيرا منها حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه ارديبهشت وهو العقل المدبر لنوع النار والحافظ لها

هذه النار فى العالم الاعلى احرى بان يكون نارا

فان كانت نارا

حقا فلا محالة انها حية

دعوى نا اشرف من حيوة هذه النار

لان هذه النار صنم لتلك نعم بان وصح

ان النار التى فى العالم الاعلى هى حية وان تلك الحيوة

هى القيمة بالحيوة على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون

حيوة سيما فيها الحيوانات المائية كلها وهناك هواء ذو فيه

حيوانات هوائية حية شبيهة بذلك الهواء

التى هناك كلها حية وكيف يكون حية وهى

فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت

البتة وطبايع الحيوان

التى هناك

شرف طبايع هذه الحيوانات لان الطبيعة هناك اعلى

واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن

انكر قولنا وقال من اين يكون فى العالم الاعلى حيوان وسماء

وسائر الاشياء التى ذكرناها قلنا ان العالم العقلى هو

الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع

الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر

والمنوّر اياها وهو المدبّر لصنوبريتها والجاذب للدهن والشمع اليها وكذا كانوا يثبتون لكل نوع جسماني ربّ صنم ذا عناية عظيمة به هو المدبّر له والمنمي والغاذي والمولّد ولا امتناع عندي هذه الافعال المختلفة في النبات المجبول عن قوة بسيطة لا شعور لها او فيها عن انفسنا والآلات لها شعور بها فجميع هذه الافعال من ارباب الاصنام وهي الانوار التي اشار اليها انباذقلس وغيره من كبار الحكماء المتألهين كهرمس وفيثاغورث وافلاطن وامثالهم الذاهبين الى ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتنٍ به مدبر له وحافظ اياه وهو كلي ذلك النوع اما بمعنى ان نسبة هذا العقل وهو رب النوع الى جميع اشخاص نوعه المادي على السواء في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها واما بمعنى ان رب النوع اصل ذلك النوع كما يقال كلي ذلك الامر كذا ويعنون به الامر المعوّل عليه لكون رب النوع اصله قبل كلي ذلك النوع واما بمعنى ان رب النوع لا مفعول له ولا بعد لا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذا المعنى لا بمعنى ان رب النوع الذي هو عندهم له ذات متخصصة لا يشاركه فيها غيره نفس تصور معناه لا يمنع عن وقوع الشركة فيه حتى يلزمهم ان يكونوا قد حكموا على الجزئي المجرد عن المادة وهو رب النوع بانه كلي مادي لوجوده في مواد كثيرة هي اشخاص والى هذا اشار بقوله والظن ان هؤلاء الكبار اولي الايدي والابصار فهو والى ان الانسانية لها عقل هو صورها الكلية وهو ذلك العقل المتخصص موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوّزون ان يكون شيء هو ذلك العقل ليس متعلقا بالمادة ويكون اي ذلك الشيء بعينه ذلك العقل المتخصص موجود بعينه في المادة ثم يكون شيء واحد بعينه وهو رب النوع الذي هو عقل متخصص في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى ولانهم حكموا بان صاحب الصنم الانساني مثلا اوجد لاجل امته وهو الصنم الانساني حتى

والقوى ايضا كالات اخيرة فالانواع اخرى مراتبها انقص منزلة في النوع ولهذا اشخاص هي ايضا اصنام لارباب انواعها فنسبتها اليها نسبة الفروع الى الاصول وكذا النبات والتشكيلات والاشكال التي

اشرف في الابداع مما يكون بينها عادم لطبيعة كما ذكره المصنف الاول فيما نقلنا فان ذا اقررنا تلك هذا الكلام وهذا كلام الاوائل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا كاملا في عالم الابداع

الاصل المبدع لسائر الاشخاص وهي فرد واحد ومثال له وذلك انه فرد تام لا يفتقر الا مكمل خارج عن ذاته فنقول انا نحتج في اثبات وجود هذه الانواع فهي وجوه احدها ان قاعدة الامكان الاشرف دالة هذه القاعدة اشترطنا في اثبات الصور العقلية لكل نوع من انواعها اثبات ان لكل نوع

ى ماعته وهو الصنم الانسانى قابله اى المثون مجرد الذى هو صورة ازلا لابد وان يكون كل موجود ممكن قابلا شيء لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى فانهم اشد الناس مبالغة فى ان العالى لا يحصل لاجل السافل فانه لو كان كذا مدحهم وهو ان العالى الذى هو رب النوع انما حصل لاجل النوع ليكون قابله لاستحالة ان يكون صورة بلا معنى للزمهم ان يكون للمثال اى للمعقول الذى هو رب النوع لكونه صورة متشخصة ايضا مثال اخر الى غير نهاية حتى يكون رب النوع قابلا لاخر وهو لاخر وهكذا الى غير نهاية بناء على ان كل ممكن لابد وان يكون قابلا للاخر هو معناه وهذه صورته والمثال وان كثر استعماله فى النوع المادى وهو الصنم حتى كانه لمختص به فانما استعمل فى رب النوع لان كلا منهما فى الحقيقة مثال للاخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب الصنم فى عالم الحس كذلك رب الصنم مثال للصنم فى عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام المثل ولا تظن بانهم يحكمون بانها اى بان ارباب الاصنام النوعية مركبة حتى يقال انه يلزم ان يجلو فتاه بل هى ذوات بسيطة نورية قائمة بذواتها لا فى اين وان لم يصفوا صنمها التى هى امثلتها الا مركبة وليس من شرط المثال المماثلة اى المشابهة للممثل من جميع الوجوه والا لكان المثال بعينه هو الممثل فلا يكون هناك تعدد بل اتحاد وهو باطل فالمثال يجب ان يخالف الممثل من وجه ويطابقه من اخر والنازعون يسلمون ذلك فان المشائين سلموا ان الانسانية فى الذهن مطابقة للكثيرين وهى مثال ما فى الاعيان مع انها اى الانسانية التى فى الذهن مجردة وما فى الاعيان وهو الانسانية التى فى الخارج غير مجردة وهى اى التى فى الذهن غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما فى الاعيان لان الانسانية الخارجية متقدرة متجوهرة فليس من شرط المثال

المماثلة بالكلية فلا يلزم من تركب الصورة الانسانية وغيرها في عالم الاجسام تركب
مثلها او هي ارباب الاصنام ولا من افتقار الصور النوعية ههنا الى القيام بالمادة افتقار
مثلها في عالم الانوار اليها فان للهيئة النورية كمالا في ذاتها به يستغني عن القيام بمحل
والجسمانية نقص يحوج الى القيام بمحل اذ هي كمالات لغيرها فلا تقوم بذاتها كالصور
الجوهرية الذهنية المأخوذة من الجواهر الخارجية فانها لكونها كمالا للذهن يقوم لا
لا بذاتها واعلم ان القائلين بالمثل النورية الافلاطونية لا يقولون ان لكل شيء مثالا
كيف كان حتى يكون للانسان مثال ولكونه ذا رجلين مثال آخر وكذا لكل صفة من
صفاته وخاصة من خواصه بل يقولون ان لكل نوع جسماني مستقل رب نوع له
هيئات نورانية روحانية اذا وقع ظله في عالم الاجسام يكون ذلك النوع مع صفة خواصه
ولوازمه وعوارضه وهو المراد من قوله ولا يلزمهم ايضا ان يكون للحيوانية مثال
وكذا لكونه اي الشيء ذا رجلين بل كل شيء يستقل بوجوده كالجواهر وهو احتراز عن الاعراض
لدوام مناسبته من القدس فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر بل يكون نور قاهر
اي عقل في عالم النور المحض له هيئات نورية من الاشعة اي العقلية وهيئات من
المحبة واللذة والقهر واذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنم المسك مع الرائحة والسكر
مع الطعم والصورة الانسانية مع اختلاف اعضائها على المناسبة المذكورة من قبل
وهي المناسبة الموجودة في الانوار المجردة المقتضية لهذه الصورة في هذا العالم
• وفي كلام المتقدمين تجوزات يجب حملها على ما ذكرنا وما سنذكره لا على ما فهم
المشاؤون وهم اي المتقدمون لا ينكرون ان المحمولات ذهنية اي امور ذهنية
وان الكليات في الذهن لامتناع وجودها في الخارج اذ كل ما في الخارج فله هوية

متخصصة

متخصصة يمنع وقوع الشركة فيها ومعنى قولهم اى قول المتقدمين ان فى عالم
العقل انسانا كليا اى نوريا فاهرا فيه اختلاف اشعة متناسبة تكون ظله فى المقادير
وفى نسخة فى الاعيان صورة الانسان هو اى ذلك النور القاهر كلى لا بمعنى انه محمول
يعنى على كثيرين لاستحالته على ما عرفت بل بمعنى انه متساوى نسبة الفيض على هذه
الاعداد وكانه الكلى وهو الاصل وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع
الشركة فانهم اى المتقدمون معترفون بان له اى للنور القاهر الذى هو رب الصنم
ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما ما لا يمنع نفس تصور معناه وقوع
الشركة فيه واذا سموا فى الافلاك كرة كلية واخرى جزئية لا يعنون به الكلى المشهور
فى المنطق بل يعنون بالكرة الكلية للكوكب الكرة المشتملة على جميع كراته المستلزمة
لجميع احواله فتعلم هكذا وهو انهم لا يعنون بكون رب صنم النوع كليا الكلى المشهور
فى المنطق بل يعنون به كونه مستلزما لجميع احوال النوع واما الذى احتج به بعض الناس
فى اثبات المثل من ان الانسانية بما هى اى من حيث هى انسانية ليست بكثيرة والا لم يكن
الشخص الواحد انسانا فهى واحدة وكذا الفرسية وغيرها من الانواع فكل نوع جسمانى
له شخص واحد قائم بذاته فى عالم النور هو ذلك النوع على الحقيقة ويطابق المعنى المعقول
منه وهذه الاشخاص هى المثل الافلاطونية كلام غير مستقيم فان الانسانية بما هى
انسانية لا يقتضى الوحدة والكثرة اذ لو اقتضت الوحدة لما صح عليها الكثرة ولو
اقتضت الكثرة لما صح عليها الوحدة فلم يكن الشخص الواحد ولا الاشخاص الكثيرة اناسا
وكذا حكم جميع الماهيات فانها من حيث هى لا يقتضى الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية
ولا غيرها من المتقابلين وان كانت لا يخلو عن احدها بل هى اى الانسانية من حيث هى

قوله ره لا بمعنى انه محمول اه لا مانع من الحمل اذا اخذ من الوجود العقلى الكلى مفهوم ذاتى يكون صادقا عليه وعلى سائر الافراد وهو المسمى بالكلى الطبيعى اعنى الماهية لا بشرط التجرد واللاتجرد وله عارض هو الكلى العقلى يبحث عنها المنطقيون كما يبحث الالهيون
عن مبدء وجه
تعليقة

معقولة

قوله ... بحسره وما تبين ... فاسدة والنوع باق ... الاستدلال صحيح لما علمت ... من تجدد الطبايع الالهية والاشبهية في ان العناية الالهية وافعال المبادي العقلية ... حفظها ولا يمكن ان ...

[illegible]

الجواهر المتقدمة عليه الصور الحسية له لابد ان يكون جوهرا اخرى في الجوهرية منه والجوهر الحسي فلا يكون حالا في غيره تعليق ... ١٢

مقولة عليها اى على الواحد والكثير جميعا ولو كان بشرط مفهوم الانسانية الوحدة فلا كانت الانسانية مقولة على الكثيرين وليس اذ لم يقتض الانسانية الكثرة يكون لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة وفي بعض النسخ وليس اذ لم يقتض الانسانية الكثرة لاقتضاء كثرتها يقتضي الوحدة وفي البعض وليس اذ لم يقتض الانسانية الكثرة لاقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة والاول اولى من الثاني وهو من الثالث بل ما لا يجب ان يقتضي الكثرة المذكورة وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة لان نقيض اقتضاء الشيء هو لا اقتضاء الشيء لا اقتضاء اللاشيء ونقيض اقتضاء الكثرة انما هو لا اقتضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء اللاكثرة التي هي الوحدة ليمتنع صدقه مع لا اقتضاء الوحدة فيستلزم الوحدة فيكون الانسانية وغيرها من المهيات من حيث هي واحدة وهي المثل ثم اى هذا الدليل بعد تسليم الحيز من المقدمة الممنوعة لا ينتج المطلوب وهو كون الانسانية الواحدة موجودة في الخارج اذ الانسانية الواحدة المقولة على الكل انما هي في الذهن لا يحتاج لاجل الحمل اى على اشخاصها الخارجية الى صورة اخرى اى غير الصورة المنطبعة في الذهن ليكون تلك الصورة الاخرى خارجية قائمة بذاتها فيكون هي المثل فالاحتجاج بهذا الوجه على اثبات المثل غير مستقيم وكذا ما قيل من ان اشخاص كل نوع فاسدة والنوع باق وهو كلي فالانواع الاصلية باقية مع كلية كل منها اذ لا يلزم منه ان يكون الباقي قائما بذاته ليستلزم المطلوب لجواز ان يكون قائما بغيره وهو المراد من قوله وما قيل ان الاشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب ان يكون اى النوع الباقي امرا كليا قائما بذاته بل للخصم ان يقول الباقي صورة في العقل وعند المبادي اى النورية

لا صورة

لاصورة فانه بذاتها ومثل هذه الاشياء اذناعية وليس اعتقاد افلاطن واصحابه
المشاهدات كفيثاغورس وانباذقلس وهرمس وغيرهم من الافاضل الاماثل بناء
على هذه الاقناعات بل على امر اخر وهو الكشف والمشاهدة ولا تم الاحتجاج عليها
بما ذكرنا من الادلة ثانيا والمثل التي ابطلها المتاخرون هي ان يكون الانسانية مجردة
موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع اشخاص نوع الانسان بحيث يكون في كل واحد
من اشخاص انسان محسوس فاسد اخر معقول باق دائم لا يتغير ابدا وهو باطل لا يقول
جاهل فضلا عن فاضل كافلاطن وقال افلاطن اني رايت عند التجرد افلاكا نورانية
اي عقولا مجردة يحيط الاشد منها نورا بالاضعف نورا الى اخر المراتب كالافلاك
المحيطة بعضها ببعض فلهذا سماها بالافلاك تجوزا وهي اي الافلاك النورية
التي ذكرها بعينها السموات العلى التي يشاهدها بعض الناسوخ في قيامتهم كما اشير
اليه في الكتاب الالهي يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد
القهار ومما يدل على انهم يعتقدون ان مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ما صرح به
افلاطن واصحابه ان النور المحض هو عالم العقل وحكى عن نفسه انه يصير في بعض
احواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى في ذاته النور والبهاء ثم يرتقي
الى العلة الالهية وفي بعض النسخ الى العلة الالهية المحيطة بالكل فيصير كانه موضوع
فيها معلق بها ويرى النور العظيم في موضع الشاهق الالهي ما هذا مختصره اي حكى
عن نفسه ما هو المذكور مختصره الى قوله حجبت الفكرة عني ذلك النور واصل
هذه الحكاية قد نقل في بعض الكتب عن ارسطو ولكن الاشبه ان يكون عن افلاطن
كما ذكره المصنف هاهنا وفي التلويحات عنه اي ارسطو اني ربما خلوت بنفسي كثيرا عند

الرياضات وتاملت احوال الموجودات المجردة عن الماديات وخلعت بدني جانبا وصرت
كاني مجرد بلا بدن عري عن الملابس الطبيعية فاكون داخلا في ذاتي لا اتعقل غيرها
ولا انظر فيما عداها وخارجا عن سائر الاشياء فاري في ذاتي من الحسن والبهاء والسنا
والضياء والمحاسن العجيبة الغريبة الانيقة ما ابقي متعجبا حيران باهتا فاعلم اني جزؤ
من اجزاء العالم الروحاني الشريف الكريم واني ذو حيوة فعالة ثم ترقيت بذهني من ذلك
العالم الى العوالم العالية الالهية والحضرة الربوبية فصرت كاني موضوع فيها متعلق
بها فاكون فوق العوالم العقلية النورية فاري كاني واقف في ذلك الموقف الشريف
واري هناك من البهاء والنور ما لا يقدر الالسن على وصفه والاسماع على قبول نعته
فاذا استغرقني ذلك الشان وغلبني ذلك النور والبهاء ولم اقو على احتماله هبطت
من هناك الى عالم الفكرة فحجبت الفكرة عني ذلك النور فابقي متعجبا اني كيف انحدرت
عن ذلك العالم وعجبت كيف رايت نفسي ممتلئة نورا وهي مع البدن كهيئتها فعندها
تذكرت قول مطريوس حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريف والارتقاء
الى العالم العقلي وقال شارع العرب والعجم يعني رسول الله صلى الله عليه وآله ان
لله سبعين حجابا من نور لو كشفت عن وجهه لاحرقت سبحات وجهه ما ادرك بصره
وفي رواية سبعماة حجاب وفي اخرى سبعين الف حجاب من نور وفي حديث ابي
امامة الباهلي ان جبرئيل قال يا محمد اني دنوت من الله دنوا ما دنوت قط قال كيف
كان يا جبرئيل قال كان بينه وبيني سبعون الف حجاب من نور وفي حديث ابي موسى
حجابه النور لو كشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وفي رواية
من نور وظلمة والسبحات جمع سبحة والمراد بها انوار الذات الازلية التي اذا راها

٣٨٣ الملائكة المقربون محجوبون لما بهرهم من جلال الله وعظمته ولما تحيرت الابصار والبصائر
وارتجت طرق الافكار دون انوار عظمته وكبريائه واشعة عزه وسلطانه فكانت الانوار
كالحجب التي تحول بين العقول البشرية وما وراءها لو كشفها عن وجهه اي ذاته فتجلى ما وراءها
لاحرقت عظمة جلاله سبحانه وانفت ما ادركه بصره من خلقه لعدم طاقته وهو بعد
في الدنيا منغمس في الشهوات مستألف بالمحسوسات محجوب بالشواغل البدنية والعوائق
الجسمانية عن حضرة القدس والاتصال بها ومشاهدة جمالها والغرض من ايراد هذا الحديث
ان هذه الحجب النورية هي الانوار المجردة من العقول والنفوس وهي كثيرة بل غير متناهية
لان العقول على كثرتها والنفوس الفلكية وان تناهت لكن النفوس المفارقة غير متناهية
والمراد من الحجب الظلمانية على ما في الرواية الاخرى الاجسام الفلكية والعنصرية ولما
اوحى اليه اي اوحى الله الى الشارع يعني محمدا صلعم الله نور السموات والارض لا ينبغي
انه منورهما على ما يقوله بعض المفسرين هربا من اطلاق اسم النور عليه بل بمعنى انه محض
اي الله تبارك وتعالى
النور البحت وان سائر الانوار شعاع من نوره وقال اي النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ان العرش من نوري اما العرش العقلي وهو العقل الاول والنفسي وهو نفس الفلك الاقصى
فظاهر انهما نوران فائضان من نوره واما الجسماني وهو الفلك الاعظم فلانه
من بعض الانوار المنتهية اليه فكل الوجود على الحقيقة من نوره تعالى ومن الملفوظ
من الادعية النبوية يا نور النور احتجبت دون خلقك فلا يدرك نورك نور اي
لا يحيط بنورك شيء من الانوار العقلية يا نور النور قد استنار بنورك اهل
السموات واستضاء بنورك اهل الارض يا نور كل نور خامد بنورك كل نور
اي من المجردات العقلية ومن الدعوات المأثورة اسألك بنورك وجهك الذي

ملاء ارکان عرشك فنوره جعله هو حقيقة ذاته الصادر عنها العرش وما يحويه من العوالم النورية والظلمانية التي هي عبارة عن ارکان العرش ولست اورد هذه الاشياء ليكون حجة اي على ان الواجب والعقول كلها انوار مجردة بل نبهت لها اي بهذه الاشياء على نورية الواجب والعقول وكثرتها تنبيها والشواهد اي على ما ذكرنا من نورية عالم العقل وكثرته من الصحف اي المنزلة على الانبياء عليهم السلام وكلام الحكماء الاقدمين مما لا يحصى اي كثرة فلهذا اكتفينا بذكر البعض واعرضنا عن الباقي **قاعدة** في بيان صدور البسيط عن المركب النور القاهر اي العقل يجوز ان يحصل عنه باعتبار اشعته وهي الاشعة الحاصلة فيه من الانوار الاخر امر لا يماثله بل يصدر عنه ما يصدر عن بعض الاعلين وهو ما في الطبقة الطولية العالية من القواهر وما يصدر منه هو ما في الطبقة العرضية السافلة الحاصلة من العالية من ذاته باعتبار انوار كثيرة شعاعية فيه فيصير اي تلك الانوار كجزء للعلة لانها المجموع المركب من الذات والاشعة التي فيها فيحصل من المجموع المعلول يخالفه اي في البساطة والتركيب لتركب العلة من ذات القاهر الاعلى الطولي ومن الانوار الاشعة التي فيها وبساطة المعلول الاسفل العرضي اذ كل ما في هذه الطبقة من القواهر بسائط صدرت عن علل مركبة بحسب الاعتبار بسيطة بحسب الذات واعتبر بصدور شعاع وحداني عن نيرين ذاته مستنير باشعة عرضية ثم يصير البسيط الصادر بما يقبل من الاشعة مركبا يصدر منه بسيط الى ان ينتهي النقص في النورية الى الجواهر الناز لة بحيث لا يقتضي صدور نور منه كما تقدم بيانه والى هذا اشار بقوله ثم المعلول يقبل النور من اشعة اخرى مما قبلت علته اي من الاشعة التي قبلها علته وزيادة شعاع من علته فيحصل

من هذا المجموع المخالف للمجموع الاوّل معلول آخر مخالف لعلّته فيقع اختلافات كثيرة في القواهر لا في حقائقها بل في امور خارجة عنها لما علمت انّ النور كلّه حقيقة واحدة لا يختلف الا بالكمال والنقص والامور الخارجة كقوة النور وضعفه اذ نور العلّة اشدّ من نور المعلول وكذا الاشراقات الواقعة عليها يختلف بالشدّة والضعف بحسب قوة الذوات النورية في افاضة الاشعّة وشدة قبولها للاشراقات العقلية فيختلف القواهر من هذه الجهات وامثالها ويكون الاختلاف بينها بعد الاشتراك في الحقيقة النورية كاختلاف اشخاص النوع بالعوارض وفي قوله ويجوز ان يحصل من مجموع امور غير ما يحصل من افرادها نظر لانّ الامور امّا ان يكون متفقة الحقيقة اولا وعلى التقديرين فالمراد من الغير امّا ان يكون المغاير في الحقيقة اولا والاوّل يمتنع ولا يجوز لاستحالة التغاير الحقيقي بين الحاصل من مجموع امور متفقة الحقائق وبين الحاصل من افرادها والثلثة الباقية يجب ولا يجوز امّا الثاني فلوجوب التغاير بين هذين الحاصلين ولو من وجه وامّا الثالث فلوجوب التغاير الحقيقي بين الحاصل من مجموع امور مختلفة الحقائق والحاصل من بعضها وامّا الرابع فلوجوب التغاير الاعتباري بين هذين الحاصلين ولو من وجه وهذا الكلام مع انّه لا يتم لا مدخل له في المقصود ظاهر فليتحقق (فليتمعّن فيه) اللهمّ الّا ان يريد بالجواز الامكان العامّ فيتمّ والظاهر انّ المراد انّه يجوز ان يحصل من مجموع امور اثر غير الاثر الذي يحصل من افرادها وهو كلام مستقيم مناسب لما يتكلّم فيه وعلى هذا يزول النظر ويجوز ان يكون البسيط حاصلا من اشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض فيجوز ان يحصل من بعض الاعلين باعتبار ذاته والاشعّة التي فيه نور مجرّد او جوهر جسماني بسيط

قاعدة في بيان ان ارباب الاصنام منها ما يتوسط بينها وبين الاصنام نور منصرف ومنها ما لا يتوسط بينهما ذلك ومن الفواهر النازلة اي العقول السافلة ما يقرب من النفوس لما علمت ان الانوار العقلية تضعف بالنزول العلّي وتشتد بالصعود المعلولي وانها كلما امعنت في النزول قل نورها ونقص حتى ان بعضها يصير من شدة نزوله وضعف نوريته في افق عالم النفس فيكون كانه نفس ناطقة وعلى هذا يتناقص الانوار في النزول حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه كالانوار العارضة وكان من النفوس ما احتاج اي في تعلقه بالبدن وتصرفه فيه الى توسط الروح النفساني كنفوس الحيوانات ومنه ما يكون لشدة نقصه لا يحتاج الى ذلك كالنفس النباتية لتعلقها بابدان النباتات من غير توسط روح نفساني ولا يظن ان الناقص يحتاج الى المتوسط دون الكامل بل الامر بالعكس لان النفس الحيوانية لكونها اشرف من النباتية هي الطف منها واذ ذاك فيستحيل ان تتصرف في البدن من غير متوسط لان احدهما في غاية اللطافة والاخرى في غاية الكثافة بخلاف النفس النباتية اذ لكونها اكثف لا يحتاج الى متوسط ومن المعادن اي كما ان من المعادن ما اقرب من هيئة النبات كالمرجان لانه ينبت في معدنه وهو قعر البحر كاغصان الاشجار فاذا اخرج واصابه الهواء كان جمادا بالحجر او من النبات ما قرب من الحيوان كالنخل لاختصاصه بخواص الحيوانات من انه اذا قطع راسه او غرق في الماء يبس ومن احتياج الاناث في كمال الثمرة الى القاح الذكور ومن ميل كل واحد من الذكر والانثى الى الآخر حتى ان بعض النخيلات يميل الى نخل ولا يحمل الا من طلعه وهو قريب من خاصية الالفة والعشق الذي بين الحيوانات وبالجملة لم يبق له

ارباب الاصنام
في تحقق الوسائط التي
اي النفوس بينها وبين الاجسام

الى موجد الكل لغاية الكمال وكل نوع من انواع الجسمية
كالارض والماء وغيرهما لابد له من طبيعة محركة

الاشى واحد حتى يتبدل الى الحيوان وهو الانقلاع من الارض والحركة فى طلب
الغذاء وكان النبى صلى الله عليه وآله يشار الى هذه المعانى بقوله اكرموا عمتكم النخلة
فانها خلقت من بقية طين آدم ومن الحيوانات ما اقرب من الانسان فى كمال القوة
الباطنة اى فى التفهيم والتفهم وغيرهما كقوة المحاكاة الفعلية والقولية مثلا ونحوهما
وفى بعض النسخ بدل الباطنة الناطقة والاول اولى كالقرد وغيره كالببغاء ونحوه
لان القرد يفهم ما يشار اليه ويفهم بالاشارة ويتمسخر ويضحك الناس ويلعب بالنرد
والشطرنج ويقعد على رؤس الملوك بالملازم الى غير ذلك مما يقرب به من الانسان من
المحاكات الفعلية والببغاء من المحاكاة الصوتية ولما تبين من قوله ومن المعادن الى قوله
كالقرد وغيره ان آخر كل مرتبة عالية متصل باول المرتبة السافلة التى يليها
وبالعكس استنتج منه وقال فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة والطبقة
السافلة عاليها فى جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية ومن الانوار المتصرفة
اى النفوس البشرية ما كاد يكون عقلا كنفوس الكاملين من الانبياء والحكماء المتألهين
وفى النزول عنها ما كاد يكون كبعض البهائم اى كنفس بعض البهائم وفى بعض النسخ
لبعض البهائم اى ما كاد يكون نفسا لبعض البهائم واما قوله فمن القواهر النازلة وهى
العقول السافلة ما كاد يكون نورا متصرفا اى نفسا متصرفة فى الصنم المتعلقة به
ولا يستحق ان يكون دونه نور مجرد آخر يتصرف هو فيه اى فى ذلك الصنم المتعلق
بل يكون هو كالمتصرف فيه لنقص فى جوهره فهى نتيجة لقوله وكما ان من النفوس وتقريره
ان نقول كما ان من النفوس ما احتاج الى توسط الروح النفسانى ومنها ما يكون
من شدة نقصه لا يحتاج الى ذلك القواهر النازلة القريبة من النفوس المترتبة ترتب

الطبقة
المفيدة انما
بتوسط النفس
لعدم المناسبة بين
الثابت المحض والمتغير المحض
فالنفس عقلية الذات طبيعية الفعل
فهى ذات وجهين كما ان العقل حسبين
جنبة ... النفس ... العقل ...

هذه الصور وهذه الكلمة هى صورة الارض التى تفعل
فى باطن الارض كما تفعل الطبيعة فى باطن الشجر
ثم قال ان الكلمة فاعلة فى الارض الشبيهة
بطبيعة الشجر هى ذات نفس لانه
لا يمكن ان يكون ميتة و
تفعل هذه الافاعيل
العجيبة
العظيمة فان كانت حية فانها ذات انفس لا محالة
فان كانت هذه الارض الحسية التى هى صنم حية
فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا
وان يكون هى الارض الاولى وهذه ارضا ثانية
لتلك الارض شبيهة بها فظهر ان لكل شئ ظاهرا
وباطنا غيبا وشهادة وملكا وملكوتا فسبحان الذى بيده

انواع

انواع الحیوان والنبات والجماد والاجسام منها ما یحتاج فی اعتنائه بالاصنام لکماله الی متوسط
یفیض عنهم هو نور مجرد آخر متصرف فی تلک الاصنام وذلک کالنفوس النباتیة والحیوانیة
والانسانیة المتوسطة بین هذه الاصنام وارباب‌ها من القواهر النازلة ومنها ما لا یحتاج
فی الاعتناء بالاصنام لنقصها الی متوسط کارباب اصنام البسائط العنصریة والمرکبات
الجمادیة وهذا القسم هو المذکور فی الکتاب فکانه قال وکما ان من النفوس کذا من القواهر
النازلة کذا والانوار القاهرة وان کان سافلها یتضاعف فیه جهات الاشراق الا
ان الضعف الذی فی الجوهر ای بسبب النزول وکثرته لا یجبر بالنور المستعار وفی بعض
النسخ المستفاد ای من اشراقات الانوار العوالی علیه لا سیما اذا کان ذلک النور ای الذی
علیه الاشراقات من العوالی فانه اولی بان یجبر بالنور العرضی لقلته فی العوالی لانه انما
یتکثر فی السوافل کما علمت فالانوار القاهرة التی توجب العناصر لها عنایة بها
ای فقط دون تصرف بواسطة متوسط متصرف والا فالتی توجب غیرها من
الانواع لها عنایة بها ایضا ولهذا فسره بقوله ای لیس بینها وبین صنمها واسطة اخری
مثل النور المتصرف لنقصها وقصورها عن افادة نور مجرد وذلک لضعف نوریتها
عن افادة نور متصرف فی صنمها ولعدم استعداد الصنم ایضا ای لقبول النور المتصرف
المتوقفة علی مزاج خاص هو متوقف علی العناصر والجمادات المرکبة وکذا غیرها ای
غیر العناصر من مرکبات الجمادات اذ حکمها حکم العناصر فیما ذکر **فصل** فی
بیان عدم تناهی آثار العقول وتناهی آثار النفوس وان لا مؤثر فی الحقیقة الا
الله تعالی ولا تظن (لا تظنن خ ل) ان الانوار المجردة من القواهر والمدبرات ای من العقول والنفوس
لها مقدار اذ کل متقدر برزخی ای صنم برزخی وکل ما هو کذلک فلا یدرک

ذاته لما سبق من ان شرط ادراك الشئ لذاته تجرده عن المواد وقيامه بالذات بل هى
اى الانوار المجردة انوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه ووجودها نفس ظهورها
العقلى وكلها مشاركة وفى بعض النسخ متشاركة فى الحقيقة النورية كما عرفت والتفاوت
بينها بالكمال والنقص وينتهى النقص فى الحقيقة النورية الى ما لا يقوم بنفسه بل يكون
هيئة فى غيره كالانوار العارضة وليس بصحيح تشنيع من يقول وهم جماعة المشائين ان
النور كيفية وعرض ههنا اى فى عالم الاجسام فان انوار الكواكب والنيران اعراض قائمة
بمحالها فكيف يقوم بنفسه اى مع كونه عرضا ولو استغنى شئ من النور عن المحل لاستغنى
الجميع لاشتراكه فى الحقيقة النورية فانه اى فان هذا التشنيع لا اصل له اذ الاستغناء
للنور اى لبعضه انما هو لكماله وكماله بجوهره اى بسبب جوهريته وغاية نقصه بالعرضية
اى بسبب عرضيته والاضافة الى المحل فلا يلزم من نقص شئ كالنور العارض لنقصه
بالعرضية نقص ما يشاركه من وجه كالنور القائم بذاته المشارك للعارض فى كونه نورا
مع كماله بالجوهرية فان التفاوت اى بين المتشاركات فى شئ قد يكون بالمقدار
وذلك اذا كان الاشتراك فى الجسمية وقد يكون بالعدد وذلك اذا كان الاشتراك
فى النوع وقد يكون بالشدة والكمال وذلك اذا كان الاشتراك فى حقيقة مختلفة
افرادها بالذات لا بالفصول والعوارض كالاشتراك فى الحقيقة النورية ونحوها
كالمقدار لما علمت ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير بالكمال والنقص ايضا
ومما يؤكد ان التفاوت بين الانوار بالاشدية والكمال قوله والنور المصباحى لما كان
مقدار حامله وهو الفتيلة بل الصنوبرة اصغر من مقدار حامل شعاعه وهو جدران
البيت وسقفه وارضه وحوامل الشعاع قد يكون اكثر عددا منه اى من حامل النور

المصباحي كالجدران المذكورة فكونه اي كون النور المصباحي موجبا للشعاع ثابت
وحاصل على اي وجه يفرض اي سواء فرضت موجب تلك الاشعة المتعددة الصنوبرة
او العقل الفياض لاستعداد الجدران بمقابلة الصنوبره لقبول الاشعة وكيف
ماكان فالنور المصباحي له مدخل في وجود الاشعة المتعددة وفي نسخة فيكون موجدا
للشعاع وفي نسخة فيكون موجبا للشعاع على اي وجه يفرض وتفاوت النورية اي
بين العلة والمعلول المذكورين ليست الا بالاشدية والكمال فان النور المصباحي اشد
واكمل من الاشعة الجدرانية لا انه اعظم مقدارا منها او اكثر عددا ليتوهم ان التفاوت
بينهما بالمقدار والعدد لاستحالة ان يكون التفاوت بينهما بذلك لان هذه الانوار
ليست جسما ليكون التفاوت بينهما بالمقدار ولا من نوع واحد يكون التفاوت
بينهما بالعدد بل بالاشدية والاضعفية كما ذكرنا واذا ثبت ان التفاوت بين الانوار
ليس الا بما ذكرنا فنور الانوار شدته وكمال نوريته لا يتناهى فلا يتسلط عليه بالاحاطة
شيء اي من الانوار المجردة لانه شمس الشموس ونسبته الى عالم العقل كنسبة هذه الشمس
الى عالم الحس من حيث انه لا انور منه هنالك كما لا انور منها ههنا الا من حيث الشدة
والقوة لتناهيهما في الشمس وعدم تناهيهما في نور الانوار وكما ان ههنا يترتب الانوار
العرضية من الشمس الى اضعف الثوابت نورا فكذا هنالك يترتب الانوار الذاتية
من نور الانوار الى ادون العقول نورا ولاحتجابه عنا انما هو لكمال نوره وضعف نورنا
لا لخفائه كاحتجاب الشمس من الخفافيش الاجهر ونحوها ولا تخصص شدته اي شدة
نور الانوار عند حد يمكن ان يتوهم ورائه نور فيكون له حد وتخصص مستدع
لمخصص قاهر له بقهره على ذلك الحد فلا يتجاوز منه وهو محال بل هو القاهر نوره

لجميع

في بيان عدة ائمة العقول

تكون انا اكثر من خفائه تعرفنا عجزنا لما ثبت

في
اساس
الفلسفية ان
الاشياء آخر الموجودات
حدوثا واولها غاية وبقاء اذا كل
بالعلم والعمل فالبسائط الاولى ابتدءت من
الوحدة الحقيقية وتركبت ولزمها الاختلا ط

هوية غير النور لم يكن محدودا بغيره وكلما يوجد له
وراء وغاية فيحتاج الا ما يحدده ويقهر عليه
ويجبر نقصه بكماله وضعفه بقوته
وهذا كلام حق لكنه غامض
عن ادراك
الكثر
الناس فلا بد عنون بان التام قبل النقص
والضعف قبل القوة والوجود قبل العدم
تعليقات

جميع الاشياء كانت نورا قاهرة او نفوسا مدبرة او غيرهما ولانك قد علمت ان صفاته الحقيقية عين ذاته الواحدة من جميع الوجوه وهي النورية المحضة والظهور الصرف فعلمه نوريته وقدرته ايضا نوريته وقهره للاشياء والفاعلية من خاصية النور وهي افاضة الشعاع عنه والتنوير واما الانوار القاهرة من المقربين فانوارها متناهية ان عنى بالنهاية ان يكون الشئ وراءه ما هو اتم منه وهي غير متناهية الشدة ان عنى ان لها صلوحا ان يحصل منها آثار غير متناهية وانا استبرهن على دوام البرازخ اي الفلكية والحركات الدورية وان هذه الحركات غير متناهية العدد وهي من آثار العقول فيكون آثارها غير متناهية وهو المطلوب والنور المدبر اي النفس فلكية كانت او انسانية بحسب غاية آثاره فانه ان كان غير متناهي القوة ما الحبس في علائق الظلمات اي الاجسام المتناهية الذوات لتناهي الابعاد ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعي لتناهي اضدادها في الشهوة والغضب وجواذبها وماجذبها اي ولو كان النفس غير متناهي القوة ما جذبها شواغل البرازخ عن الافق النوري الذي لا نسبة لهذه الاجسام الخسيسة اليه فان لذات العالم النوري اتم واكمل من الاجسام واللذة فيه اعظم واجل فهذه الحركات الدائمة التي هي من الانوار المتصرفة اي الفلكية ليست لان قوى نفوسها غير متناهية بل دوامها انما يكون بمدد من الانوار القاهرة ذو القوى الغير المتناهية بالا يتناهى لما علمت ان كل نورية لا يتناهى ولما كان للقائل ان يقول غير المتناهي لا يتطرق اليه التفاوت من الزيادة والنقصان فكيف يصح ان يكون نور الانوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى قال وغير المتناهي قد يتطرق اليه التفاوت كما بينا من قبل من المائة والالوف الغير المتناهيين مع تفاوتهما

[illegible]

وكل واحد من الانوار المدبّرة في البرازخ اى الفلكية بمدّه صاحبه وهو النور القاهر الذي هو صاحب الصنم بالشوق والعشق والنور والسرور الى غير نهاية وهو الموجب للحركة فانّ نور الانوار والانوار القاهرة وان لم يكن متحركة بذاتها فهي محركة بالشوق والعشق كما يحرّك العاشق معشوقه وان لم يتحرّك ولوصول الفيض العقلي والاشراق الالهي الى النفوس الفلكية بسبب حركاتها الدائمة يستكمل باجرامها وهو اى النور القاهر لا يا حدّ المدد الجديد من نور الانوار ولا البعض من البعض عن خلل على سبيل التجدد كما برهن عليه انّ في عالم القواهر لا يتصوّر التجدد وهو ان يحصل لهم شئ لم يكن بل الفيض الواصل الى الانوار المجردة من نور الانوار ومن البعض الى البعض دائم مستمرّ الوجود على وتيرة واحدة واعلم انّ تضاعف الاشراقات اى العقلية لا بدّ منه ونسبها اى ونسب الاشراقات او تضاعف نسبها لا بدّ منه ايضا وفي بعض النسخ ونسبها كثيرة وهذا النسب يقوى لم ولست ادّعي انّ جميع النسب محصورة فيما ذكرته وانّما كان لا بدّ منه لانّ كثرة انواع الاجسام الحسّية والثابتة وما بينهما من النسب الفاضلة والاحوال الكاملة والترتيب العجيب والنظام الغريب يستدعي وجود موجباتها في العالم العقلي وهو هي تكثّر الاشراقات وتضاعف نسبها على الترتيب العجيب والنظام الكامل الغريب ولست ادّعي انّ جميع النسب اى العقلية محصورة فيما ذكرته بل هناك اى في عالم العقل والصقع الربوبي عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرفين في الظلمات وهي الابدان الظلمانية والعلائق الجسمانية وكلّ ما فرض من العجائب اى في هذا العالم فانّ هناك الطف واعجب من ذلك ومن الادلّة على انّ هناك اعجب من ذلك هو انّا عرفنا هذا القدر اى من كيفية فعل نور الانوار وتدبيره المتقن وتنظيمه المحكم بافكارنا على ما اشرنا اليه فلو كان هناك

قوله قدس سره كما برهن عليه انّ في عالم القواهر لا يتصوّر التجدد اه اى لا يكون يسنح اثر في عالم العقل لانّ العقل يوجد بالفعل جميع كمالاتها كما برهن عليه ولو جاز عليه سنوح حالة او صفة فهو كان فيه جهة القوة والاستعداد فكان له مادة [illegible]

قوله تنزل من كل نظرة ملك وما يجري مجرى ذلك فلا يدل على كثرة الملائكة العقليين فليتأمل

هذا

هذا اي هذا القدر الذي عرفنا بافكارنا واشرنا اليه بحسب لكنا قد احطنا ونحن في الظلمات كالعلائق الجسمية والعوائق البدنية بتدبير نور الانوار بقياسنا واستنباطاتنا او هو تحكم بل كوننا في الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب ومن طمع ان يعلم عالم الربوبية والعقل وهو متعلق بعالم الحس وعلائق الجسم فقد طمع في غير مطمع فان الغائص في قعر البحر لا يرى السماء كما يرى من هو في الهواء وما ذكرناه اي من النسب والترتيب في تدبير نور الانوار انموذج من ذلك والا فالاحاطة بها ونحن في عالم الغربة من المستحيل واعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص كانوار الكواكب وغيرها بالتاثير انارة كان او غيرها في مشهد اي نور بقهره كنور الشمس دون غلبة النور التام عليه اي على ذلك الناقص في نفس ذلك التاثير انارة كان او غيرها واعتبر بغلبة نور الشمس على انوار الكواكب غيرها وصيرورتها غير محسوسة مع وجودها في نفس الامر وغير متمكنة من فعل في هذا العالم عند غلبة نور الشمس عليها فكان الفعل بالحقيقة للشمس ولان العوالم متناسبة فنور الانوار لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهرا لكل ما دونه من الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة والمحصل منها اي من الواسطة فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة التي هي اشعة ذاته لانها بالحقيقة شرط الفعل ودون الواسطة فهو الفاعل بذاته على الحقيقة اذ ما عداه اما شعاع منه او شعاع من شعاع منه فاعداه اشعته الضعيفة المقهورة لانواره المنبعة ليس شان اي في الوجود ليس فيه شان غير المبدء واليه المنتهى على انه قد ينسب في نسبة الفعل الى غيره لان نسبة الفعل الى غير نور الانوار على سبيل المجاز لا الحقيقة اذ لا مؤثر الا الله تعالى وتقدس

المقالة الثالثة

في كيفية فعل نور الانوار والانوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية اى الفلكية لانه قد تكلم على شئ منها في المقالة الثانية وفيه فصول

فصل

في بيان ان فعلهم ازلى وان العالم قديم واعلم ان العالم عبارة عما سوى الله تعالى وهو ينقسم الى قديم هو العقول والافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر والى محدث وهو ما سوى هذه الاربعة وما يلزمها لزوما اوليا كالحركة الشرمدية والزمان والمراد من كون العالم قديما ان هذه الاربعة ولوازمها الاولية قدماء لا ما عداها من اجزاء العالم واستدل عليه بقوله نور الانوار والانوار القاهرة لا يحصل منهم شئ بعد ان لم يحصل اى من الافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر ولوازمها المذكورة والا انتقضت الدعوى بالحوادث فانها صادرة عنهم بعد ان لم يصدر ولكن بواسطة الحركة الدائمة واليه الاشارة بقوله الاعلى ما سنذكره اى في الفصل الثالث من المقالة الرابعة حيث قال وانما يحصل من بعضها الاشياء لاستعداد متجددة لتجدد الحركات الدائمة لجواز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل والمراد انهم لا يؤثرون في العالم بعد ان لم يكونوا مؤثرين في شئ منه بل تاثيرهم ازلى وتعبير الفلاسفة عن هذا المعنى بانه جل وعلا لا يتعطل عن جوده وكذا الانوار القاهرة فان كل ما لا يتوقف اى في وجوده على غير شئ كالعالم الذى لا يتوقف وجوده على غير شئ هو الواجب لذاته اذا وجد ذلك الشئ وهو الواجب التام الوجود وجب ان يوجد اى العالم ولان الواجب ازلى يكون العالم كذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة

والا فهو مالا يتصور وجوده اى ان كان ممتنعا او توقف على غيره اى ان كان ممتنعا لاستحالة ان يكون واجبا فما كان هو الذى توقف عليه وقد فرض ان التوقف عليه وهو محال وكل ما سوى نور الانوار اى من الاربعة المذكورة لما كان منه فلا يتوقف شئ من افعاله على وقت او زوال مانع او وجود شرط فان لهذه مدخلا فى افعالنا ولا وقت مع نور الانوار متقدما على جميع ما عدا نور الانوار حتى يقال ان ايجاده العالم توقف على ذلك الوقت وفى بعض النسخ ولا وقت مع ان نور الانوار متقدم على جميع ما عدا نور الانوار والاول اظهر واولى لان هذا لا يحتاج الى تقدير ودونه فان نفس الوقت من الاشياء التى غير نور الانوار وهو متاخر عنه لانه منه لا انه معه واعلم ان القول بالصفات القديمة من الحيوة والعلم والقدرة والارادة الزائدة على ذاته تعالى على ما يقول بها الاشاعرة وان كان باطلا لما علمت ان صفاته عين ذاته فان ثبوتها له تعالى لا يقدح فيما نحن فيه كما ظن القوم من انه اذا فعل بالارادة اندفع برهان الازلية عنهم فان الارادة وكل صفة غيرها اذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها وجب ان يدوم بدوامها والى هذا اشار بقوله فلما كان نور الانوار وجميع ما يفرضه الصفاتية اى الاشعرية ومن يجرى مجراهم صفة دائمة لانهم قالوا ان بعدمها فيدوم بدوامها اى دوام جميع ما يفرضه الصفاتية ما منه اى الذى يحصل من الجميع لعدم توقفه على امر منتظر ولا يمكن فى العدم البحت اى الصرف فرض تجدد اى تجدد حال لكون الاولى به ان يصدر عنه شئ او بالشئ ان يحصل عنه لعدم الاولوية فى العدم الصرف مع ان كل ما تجدد يعود الكلام اليه لان حال كل ما تجدد حال ما لاجله التجدد فى استدعاء مرجح حادث فان كل ما يدعى من الامور

في كيفية فعل بيان الاغراض في قدم العالم

٣٩٣

انبادقلس وفيثاغورس وسقراط

وافلاطن وارسطاطاليس وغيرهم ممن اخبر

انوار الحكمة في العالم السبيهم وانتشرت علوم الالهية

التي لاجلها حدث العالم بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت موافق او
زوال مانع او تعلق علم او حضور مصلحة او اي شيء كان فان الكلام في حدوثه واستناده
لمرجح آخر كالكلام في حدوث العالم نفسه واستناده الى ذلك فلا يقف تسلسل الحوادث
المتعاقبة عند حد لا يتقدمه حادث آخر وعلى هذا لو لم يكن العالم ازليا كانت الحوادث
غير متناهية في الازل فيلزم من عدم ازلية العالم ازليته وكل شيء لزم من عدمه ثبوته
باطل فعدم ازلية العالم باطل فازليته حق وهو المقصود واليه الاشارة بقوله
فنور الانوار والانوار القاهرة ظلالها اي الافلاك وكليات العناصر واضوائها
المجردة اي النفوس الفلكية الناطقة دائمة اي ازلية واما ان الانوار القاهرة
فلان تاثيره في المعلول الاول لابد وان يكون ازليا لانه اما ان يجب صدوره عنه
او يمتنع والثاني باطل والا لما وجد فتعين الاول بيان الشرطية ان المعلول الاول ان
لم يتوقف على غير ذات الواجب وجب صدوره لاستحالة انفكاك الاثر عن العلة
التامة وان توقف على غير ذاته امتنع صدوره لامتناع وجود معلول آخر قبل المعلول
الاول وكذا المعلول الثاني اما ان يجب صدوره عنهما او يمتنع لانه ان لم يتوقف على غيرهما
وجب وان توقف على غيرهما امتنع لامتناع وجود معلول ثان قبل الثاني وقس عليه
البواقي وعلى هذا دوام العالم اعني الاربعة المذكورة بلوازمها الاولية مع دوام الواجب
ولا يلزم من دوام الشيء مع الشيء تساويهما وعدم اولوية احدهما بالعلية والآخر
بالمعلولية على ما يقوله المتكلمون من ان العالم لو دام مع الواجب لزم ذلك وهو محال
فان دوام اثر الشيء مع الشيء لا يقتضي ذلك واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم معه
وهو المراد من قوله وقد علمت ان الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع

وكما يدوم النيّر الاعظم يدوم الشعاع مع انّه منه فكذا العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع انّه منه ولا يلزم منه محال على ما ظنّ

فصل في بيان انّ كلّ حادث زمانيّ وهو ما يتقدّم عدم زمانيّ عليه يسبقه حوادث لا الى اوّل وقدّم عليه تعريف الحركة فقال كلّ هيئة لا يتصوّر ثباتها اي نظرا الى ماهيّتها لا الى غيرها على ما يقوله بعد هذا بسطرات وما يجب فيه التجدّد لهيئته انّما هو الحركة هي الحركة وهو تعريف مطّرد ومنعكس لانّ الموجودات الممكنة تنحصر عنده في خمسة اقسام الجوهر والكمّ والكيف والاضافة والحركة فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها لا يتصوّر ثباتها ما هو ثابت من الكمّ والكيف والاضافة وخرج الزمان الّذي هو من اقسام الكمّ لانّه وان كان ايضا هيئة لا يتصوّر ثباتها ولكن لا لماهيّتها وذاتها بل لغيرها وهو محلّه الّذي هو الحركة لما ستعلم انّ الزمان مقدار الحركة من حيث لا يجتمع اجزائه الفرضيّة معا وهو احتراز عن المسافة فانّها ايضا مقدارها ولكن لا من هذه الحيثيّة بل من حيث يثبت اجزائها الفرضيّة معا وكلّ ما لم يكن زمانا ثمّ حصل فهو الحادث اي الزمانيّ وكلّ حادث اي زمانيّ اذا حدث فشيء ممّا توقّف عليه هو اي ذلك الحادث الزمانيّ حادث اي زمانيّ وهذا بخلاف الحادث الذاتيّ الّذي يتقدّم عدم ذاتيّ كالممكنات القديمة فانّه لا يلزم من حدوثه ان يكون شيء ممّا توقّف عليه حادث زمانيّ اذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه اذ لا بدّ من مرجّح في جميع الممكنات لاستحالة ترجّح احد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجّح وهو ممكن اذ لو كان واجبا لما عدم زمانا ولو كان ممتنعا لما وجد ثمّ مرجّحه ان دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح لدام الشيء فلم يكن حادثا ولمّا كان حادثا فشيء ممّا توقّف عليه هذا الحادث حادث ويعود الكلام

فلا يجوز القول بانّ جزءا من الحركة المتصلة علّة لجزء آخر منها كالحركة من الحدّ الى الشوق للحركة من الشوق الى الجزء لا يجب ان يكون علّة الوضع المتجدّد التدريجي المتصل من البداية الى النهاية شيء مطابق له في تجدّده وتدرّجه واتصال حدوثه وزواله

نفس عدم الثبات والاستقرار ولهذا عرّفها القوم بخروج الشيء من القوّة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالخروج من القوّة الى الفعل كذا ولو كانت لها هيئة غير ذلك لم يجز تعريفه بالخروج وقوله لا يتصوّر يمكن ان يكون اشارة الى هذا المعنى فانّ للعقل ان يتصوّر لكلّ عرض وجوهر عدم استقرار كما يجوز ان يتصوّر له ثبات حتّى يرجع الى البرهان الحاكم على بعض الاشياء بالتغيّر والتجدّد على التدريج وعلى بعضها بالثبات والاستقرار وعلى بعضها بانّه وفق الوجود كالاوّل الوصول والمماسات وعلى بعضها بانّه زماني الوجود لا على سبيل الانطباق كعدم الآن وحدوث الآن الوصول والآنيات وعلى بعضها بانّه خارج عن الزمانيات كلّها وما نسبته اليها جميعا

الى ذلك الشئ اى الحادث من انه ليس واجبا ولا ممتنعا لما عرفت فيكون ممكنا محتاجا الى مرجح اخر حادث لا يقف عند حد فلابد من لتم اى تسلسل الحوادث لا الى نهاية والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها اى وجود احادها محال لما عرفت من امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة معا فلابد من سلسلة غير متناهية لا يجتمع احادها ولا ينقطع والا يعود الكلام الى اول حادث بعد الانقطاع واذا كان وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائما فينبغى ان يكون فى الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد لذاته وهو احتراز عن الزمان لما عرفت انما هو الحركة فيجب استمرار حركة دائمة لا ينقطع لكن الحركة المستقيمة منقطعة لتناهى الابعاد وهو المراد من قوله وللحركات المستقيمة حد اذ البرازخ الغير المتناهية غير متصور تحققها ولا يصح استمرار حركات الاجسام المستقيمة الحركة بالتعاود للبرهان الدال على ان بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون فانه غير جازم بصحته على ما ذكر فى المطارحات بل لقوله ونعلم ان البرزخ لا يتحرك بطبعه الا لفقد ملائم هو حيزه الطبيعى للبرهان الدال على ان كل جسم طبيعى له حيز طبيعى يلائمه ولا يفارقه الا بالقسر ثم يعود اليه بالطبع فاذا وصل اليه وقف ملازما له الى حين ما يعارضه قاسر حتى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ويترجح وجوده اى وجود البرزخ له اى لذلك الملائم فلا يتحرك اذ لا يطلب ما لا يترجح له وجوده فالحركات الطبيعية منقطعة بالوصول الى احيازها الطبيعية والقسريات من الحركات اما بالطبع او الارادة وذلك انما يتصور فى الاجسام العنصرية اذ لا قسر ولا قاسر فى العلويات وكل واحد منهما متناهية اما القسرية

الصادرة عن الطبع كزق منفوخ تحت الماء موضوع عليه حجر عظيم يحرك الهواء معه الى تحت فامثالها فلنا هي الحركات الطبيعية لانها لا يتجاوز المركز و المحيط واما الصادرة عن الارادة فلقوله وستعلم ان ما تحت فلك القمر مما يمكن ان يكون لحركة ارادية اي من انواع الحيوان لا يحتمل الحركة الدائمة لتوقفها على دوام البرزخ ولا بقاء للبرزخ دائما لوجوب تحلل هذه التراكيب اي العنصرية فلجميع حركات ما تحت فلك الافلاك مقطع ولما وجب اي بالبرهان السابق استمرار حركة دائمة لا ينقطع ليكون علة للحوادث الدائمة الغير المنقطعة واستحال ان يكون تلك الحركات للعنصريات فهي للافلاك ويكون دورية لاستحالة ان يكون مستقيمة لما سبق ويتبين من ذلك دوام حواملها واعلم ان الحكماء لما سموا الانسان بالعالم الصغير والافلاك بما فيها وهو العالم الجسماني بالانسان الكبير توهموا الفلك انسانا مضطجعا على قفاه رأسه الى جهة الجنوب هو السفل ورجلاه الى الشمال وهو العلو وجنبه الايمن الى المشرق والايسر الى المغرب وقدامه الى وسط السماء وخلفه الى الخفى والى هذا اشار بقوله وقد يكون للافلاك بحسب مبدء حركاتها المفروض الى المشرق ومنتهى حركاتها الى المغرب واضافتها اي الى سمتي الراس والقدم والشمال والجنوب يمين وهو جانب الشرقي لظهور قوة الحركة منه كما في الانسان ويسار وهو الغربي بعكس ما قلنا وغير ذلك من الجهات اي الفوق والتحت والقدام والخلف على ما قررنا ويتعين فيها اي في الافلاك نقط الاضافات اي الموجبة للجهات الست اما بالنسبة الى المشرق والغرب والشمال والجنوب وسمتي الراس والقدم له او بالنسبة الى انه انسان مضطجع كما ذكرنا ولولاها لما تعين فيها الجهات اذ ليس لها الذات نهاية ذلك

وفي بعض

كان الاصغر ثابتا والاعراض تابعة فالحق ان لا مخلص منها الا بان يذعن ان الطبيعة جوهر سيال متجددة الحقيقة والوجود وان شئت حقيقتها المتجددة بين مادة قابلة محضة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة والاكمال فلا يزال منبعث ...

للدوام التجددي الاتصالي اي تجدد الزمان وعرش الحوادث وجميع الطبائع العنصرية لا تخلو عن تضاد والتفاسد ... كانت اوس كتبه فليس في واحد منها دوام اتصالي والمجتمع منها الحركات المنقطعة بوجدانا شيء من المتعاقبة مع الدوام لا يكفي في تحديد الزمان لانه مقدار متصل لا حد ورد فيه فليتأمل

في ان حركات الافلاك دورية

وفي بعض النسخ ويتغير فيها بعض الاضافات اما الاول فان مشرق كل نقطة على الارض هي
مغرب النقطة المقابلة لها عليها وقس الباقي عليه واما الثاني فلان تلك النقط بتغيير تحركها (يتعين خ ل)
فيصير النقطة التي فرض تعيينها اليمين بها قداما ثم يسارا ثم خلفا **نكتة**
في ان حركات الافلاك دورية تامة تتم الدورة في كل يوم وليلة وانها علة حدوث
الحوادث وان الافلاك لا يتكون ولا يتفسد وانها في حركاتها ومناسباتها متشبهة
بمناسبات الامور القدسية وشرع في بيان واحد واحد على الترتيب وقال (فقال خ ل)
واعلم ان الشمس اذا غربت لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية ولو رجعت
اي الى المشرق بعد غروبها قبل تمام حركة دورية لطلعت من مغربها وتعلم ان النهار
ليس الا من طلوعها لان النهار عبارة عن مدة طلوع الشمس وظهورها فينتهي
النهار وليس كذا لانا نرى انها اذا غربت لم ترجع الى المشرق الا بعد مدة يقطع فيها
النصف الاخر من الارض التي تحتنا فحركات الافلاك دورية تامة وهو المطلوب (تحتها خ ل)
الاول وعلمت وجود المحدد ان السفل بالمركز اي يتحدد بمركزه كما ان العلو يتحدد
بمحيطه والارض عنده اي عند المركز بحيث ينطبق مركز ثقلها عليه لازمة له
غير مفارقة عنه ولو جاوزت المركز من اي جانب فرض كانت قاصدة الى العلو
لان المتحرك عن المركز الى اي جانب كان قاصدا جهة العلو كما ان المتحرك الى المركز كيف
كان قاصد جهة السفل ولا يلايمها اي العلو بالارض لان الملايم لها هو السفل
دون العلو وسيأتيك كيفية امره اي امر العلو من انه لا يلايم الارض او السفل من
انه يلايمها وجميع الحوادث التي عندنا اي في عالم الكون والفساد من هرب الحرارة
واستيلاء البرودة وقلة النشو والنمو ورطوبات انواع النبات وضعف ما سكن

الاوراق فی الشتا وضد الجمیع فی الربیع وکذا شدة نشو البطیخ والخیار والقثا
وکثرة مد البحار عند زیادة نور القمر وضعف نشوها وقلة مدها عند نقصانه
الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احکام النجوم فهی من آثار حرکات الافلاک
وهی وفی نسخة فهی هذا اولی علة حدوث الحوادث وفی بعض النسخ الحادثة
وهو المطلوب الثانی ولا یقع الافلاک تحت الکون والفساد والترکیب من بسائط
والا لزم التحلل وعدم دوام الحرکات والحدوث الموجب لتقدم حرکات وبرازخ
اخری علیها محیطة دائمة لان کل واحد من الکون والفساد والترکیب من البسائط
حادث لابد له من علة حادثة والحوادث انما یکون من حرکات الافلاک ویلزم
من الحدوث الموجب لعدم الافلاک وجودها وهو محال فالافلاک لا یتکون ولا
تفسد وهو المطلوب الثالث واعلم ان لافلاک فی حرکاتها ومناسبات حرکاتها
ومقابلاتها ای مقابلات کواکبها وغیر ذلک ایضا ای من المقارنات والتربیعات
والتثلیثات والتسدیسات ونحوها من الاتصالات الکوکبیة والمناسبات
الفلکیة متشبهة بمناسبات الامور القدسیة ای الانوار المجردة العقلیة
واشعة الانوار القاهرة وتلک مناسبات عقلیة متناهیة متعینة مترتبة
مضبوطة محفوظة کما ان الذوات العقلیة مع هیآتها علة للذوات الجسمانیة
وهیئاتها واحوالها کلها متناهیة متعینة مترتبة وعلی هذا کل ما فی العالم العقلی ینزل
الی العالم الحسی والمثالی علی مناسبات محفوظة وبالجملة العالم الجسمانی بحذاء
حذو العالم العقلی فهو ظله والظل تبع للمظل وکل حادث حسی لابد له من
علة حتی ینتهی الامر فی الاخیر الی تأثر مناسبة من تلک المناسبات العقلیة

التی

في حركات الافلاك دورية

التي يستخرجها الافلاك باستخراج الاوضاع بالحركات فاذا تحركت حركة وطلبت ٣٩٩
بها النسبة معينة عقلية فلا بد وان يفيض العقل المفارق الهيئة النورية الروحانية
او الظلمانية الجسمانية المناسبة لما يقتضيه تلك الحركة على كل قابل مستعد لتلك
النسبة من الجواهر النفسانية والجسمانية فيحدث تلك النسبة على ما يقتضيه الفاعل
والقابل وهو انما يستعد لقبول الفيض بفوذ انوار الكواكب في الاجرام لذي الاوضاع
المختلفة وهو المراد من تاثير الاجرام الفلكية ولما لم يكن لها اي للافلاك دفعة
واحدة الجمع بين جميع الاوضاع لاستحالة اجتماع بعضها مع البعض كالمقارنة
مع المقابلة وغيرها والكواكب كل منها يحجب بعضها عن بعض اي لكثافتها فلا يمكن
مقابلة بين الكل اي كل الكواكب وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع اي جميع الكواكب كما في
عالم القواهر اذ في البرازخ ابعاد وحجب بخلاف عالم القواهر الذي لا بعد فيه ولا حجاب
فحفظت اي الافلاك ذلك اي الجمع بين الاوضاع الموجبة لحدوث جميع المناسبات
كما قررنا على سبيل البدل حتى يصير اتية في الاكوار والادوار على جميع المناسبات
على طريق التعاقب والاستيناف وذلك لان الافلاك اذا اخذت في الحركات
من اول الدور محصلة للنسب العقلية التي تريد استيفاءها يستوفيها شيئا فشيئا
على الترتيب العقلي الذي في الانوار المجردة واذا تم الدور باستيفائها النسب الموجودة
العقلية التي يمكن التشبه بها وهبطت باسرها الى العالم الجسماني وتم ذلك في الالوف
الجمة العظيمة فقامت القيمة الكبرى اي الجمعية والاقترانات دفعة قامت قيامة لكنها الصغرى بينا انفا ثم
الافلاك دورا اخر لتحصيل تلك المناسبات مرة اخرى شيئا فشيئا على الترتيب حتى
ياتي عليها مرة اخرى وهكذا الى غير النهاية كلما استوفت تحصيل المناسبات العقلية

المترتبة

المترتبة بالحركات على التدريج استأنفت دورا آخر هذا مذهب الاشراقيين ولكن

اى لامر فى حركات الافلاك على ما يفرضه اتباع المشائين من ان كل فلك فى حركاته

الذى يفهم من الشفاء ان بعض اتباع

الكثيرة متشبه بواحد من جميع الوجوه اى بعقل نورى مجرد فان الافلاك

كثيرة وحركاتها مختلفة والغرض اى من حركة الافلاك على ما صرحوا به فى كتبهم حركة

الكواكب اى ليصل اشعتها المختلطة بعضها ببعض الى اجزاء العالم وافطاره على النسب

الفاضلة العقلية ويظهر به انواع الكائنات لكن حركات الكواكب مختلفة بذا

احوالها فالكوكب تارة راجع وتارة مستقيم وتارة فى الاوج وتارة فى الحضيض

فكيف يكون اى هذا الاختلاف الكثيرة تشبها بشئ واحد هو عقل مجرد وهم

اى اتباع المشائين لا يقولون بالاشراقات اى بالاشراقات الكثيرة العقلية

المقتضية لكثرة الانوار العقلية وكثرة مناسباتها كما يقول به الاشراقيون لكثرة

المناسبات النورية ويكون الاختلاف الكثير الذى فى احوال الكواكب تشبها بها لا بشئ

واحد فيتكثر عليه تكيف كما تقدم فليس اذن حركاتها اى حركات الكواكب على

اختلاف احوالها اى من الرجوع والاستقامة والوقوف والسرعة والبطؤ وكونها

فى الاوج او الحضيض الى غير ذلك الا تحصيلا للمناسبات اشعة اى نورية

وانوار عقلية فى المعشوقات اى القاهرة وليس نسبة بعضها اى بعض الكواكب

الى البعض الا تأثيرا بالمناسبات للمعشوقات بعضها الى البعض حتى يأتى اى ليس حركة

الكواكب الا تحصيلا للمناسبات بين القواهر الاعلى الوجه الافضل بالتدريج

والترتيب حتى يأتى فى الاكوار والادوار على النسب القاهرية التى يمكن التشبه

بها اذ ليس كل نسبة قاهرية يمكن للكواكب التشبه بها بل وقد تم اى بعلم الذى

و وجود سببه حركة خاصة على انه معشوق مفارق

وهذا ان

اقرب تلامذة

المعلم الاول منهم سواء التسبيد

ثم القياس يوجب ان انه قد صح

بصناعة المجسطى ان حركات وكرات

سماوية كثيرة مختلفة فى الجهة والسرعة والبطوء

بالاشراقات اه يعنى ان اتباع المشائين يجعلون

حركات الافلاك لاجل استخراج الاوضاع

الممكنة من القوة الى الفعل لتحصيل التشبه

بالعقول الفعالة ولا يجعلون

حركاتها لاجل استفاضة

الاشراقات

العقلية منها وقول المشائين فى هذا الباب لا يخلو

عن قصور وخلل فان خروج الاوضاع من القوة الى الفعل

هو نفس الحركة فى الوضع فيكون الحركة لاجل الحركة

والشئ لا يكون غاية لنفسه ثم ان الحركة من شانها اى

ان تكون طلب لشئ والطلب وانها وسيلة لامر

مطلوب فالطلب كيف يكون نفسه مطلوبا وايضا

باستيفاء النسب العقلية وقيام الفقه بسبب انتفاء الكواكب تحصيل تلك النسب
مرة بعد اخرى من اول الدور الى اخره ما قررنا والمشاؤن فى هذه التشبيهات اى
العقلية كتشبيه الاصنام بارباها ومنه تشبيه الافلاك بالقواهر فى تحصيل ما سبباتها
اعترفوا بضرب من المثال الذى ردوا به على المتقدمين القائلين بارباب الاصنام
وارباها وهو ان اشخاص كل نوع لها امر واحد عقلى يطابقها هو مثالها وصورتها
لاشعار ذلك بان يكون لكل فلك امر عقلى هو مثاله الا انه غير قائم بذاته كما هو
بارباب الانواع بل بالذهن وقد تقدم كيفية ردهم به والجواب عنه وتمام بيانه
على كثرة المعشوقات اى العقلية هو ان معشوق الافلاك فى حركاتها لو كان
واحدا لتشابهت الحركات اى فى الجهات وليس كذا و تعلم انه لو كانت البرازخ العلوية
اى الافلاك بعضها علة للبعض لكانت المعلولات متشبهة فى حركاتها بالعلل اذ فى
طبيعة المعلولات التشبه بعللها فيما امكن عاشقة لها اى لعللها وليس كذا اذ لو كان
كذلك لتشابهت الحركات فى الجهات والمقدم باطل كالتالى **فصل**
فى تتمة القول فى القواهر الكلية الطولية والعرضية وفى ازلية الزمان وابديته
وسرمدية العالم والجواب عن بعض ما اورد على قدم العالم ولما كان للانوار القاهرة
ابتهاج بنور واحد هو نور الانوار اذ لا حجاب بينها وبينه فهى تشاهده دائماً
مبتهجة به غاية الابتهاج لانه لا هو الذ واجل من مشاهدة كماله ولا ابهى واكمل من
معاينة جلاله وحصل منها اى والحال انه حصل منها اى من الانوار وفى اكثر النسخ
بينها والاول اظهر برزخ واحد هو فلك الثوابت بما فيه من الصور والكواكب
لفقر مشترك اى بين تلك القواهر على ما سبقت الاشارة اليه والقواهر اى ولما

كان القواهر التى اقتضت العنصريات نازلة فى الرتبة عن القواهر العالية اصحاب
البرازخ العلوية اى الافلاك لان النوع كلما كان اشرف كان رب نوعه كذلك او
شرف المعلول بحسب شرف العلة لكن البرازخ العلوية لجبوبتها ودوامها اشرف من
العنصريات الميتة او غير الدائمة فيكون اربابها اعلى رتبة من ارباب العنصريات
وحصل منها اى والحال انه حصل من القواهر التى اقتضت العنصريات برازخ خاضعة
للبرازخ العالية متاثرة عنها طبعا مطيعا اى البرازخ الخاضعة وهى العناصر مادة
مشتركة اى بين جميع الصور العنصرية بقبل الصور المختلفة اى التى للعنصريات
وكان اشتراك القواهر فى الفقر اقتضى البرزخ المشترك فى نزول الرتبة المادة
المشتركة فكذلك اشتراكها فى الابتهاج بنور واحد كما صدر الفصيل به يقتضى
اشتراك الحركات برازخها ايضا فى الدورية فلهذا استنتج مما تقدم قوله فالحركة
اى حركات الافلاك ايضا مشتركة فى الدورية لتشبه بمعشوق واحد هو النور
الاعلى وهى مفترقة فى الجهات لاختلاف معشوقاتها التى هى الانوار القاهرة
الاشتراكات بازاء الاشتراكات فى السموات والارض فان الاشتراكات العقلية
فى الابتهاج وتنزل الرتبة بازاء الاشتراكات الحسية فى استدارة الحركات والمادة
الخاضعة فى العنصريات والافتراقات بازاء الافتراقات فان الافتراقات العقلية
بين القواهر فى شدة النور وضعفه وعلو الرتبة وتنزلها بازاء الافتراقات من اختلاف
الحركات فى الجهات والصور فى العنصريات والمفترقات اى من الانوار المجردة بسبب
شدة النور وضعفه بازاء المفترقات اى من العنصريات المختلفة بالنوع والفلكيات
المختلفة بالنوع على قول وبالعوارض على قول فحصلت جهات الفيض كثيرة متناهية

اما

اما الكثرة فلتكثر الاشتراكات والافتراقات مع ان كلا منها جهة من جهات الفيض
واما المناسبات فلان الاشتراك بازاء الاشتراك والافتراق بازاء الافتراق ولنعلم
ان تقدم القواهر بعضها على بعض اى من حيث ان بعضها علة وبعضها معلول
تقدم عقلى وهو الذاتى الذى هو افضل انواع التقدمات لا زمانى لان العلة
مع المعلول بالزمان وقبله بالذات والقواهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط
ترتيبها لانها اكثر من قطرات الامطار والبحار وذرات الرمال والجبال وليست هى
اى القواهر ذاهبة فى الطول فحسب بحيث يكون بعضها علة للبعض الى الاخر المراتب
بل منها اى من القواهر ما هى متكافئة اى فى الوجود ليس بعضها علة للبعض بل
عللها خارجة عنها فان الاعلين وهى ما فى الطبقة الطولية بجهاتها الكثيرة النو ريه
التى فى ذواتها الشريفة او مشاركة اى وبمشاركة بعضها اى بعض الاعلين مع بعض
يجوز ان يصدر عنها وجود انوار قاهرة متكافئة ولولا ذلك اى وجود انوار
متكافئة فى الطبقة العرضية هى ارباب الاصنام النوعية ما حصلت انواع متكا فئة
ليس بعضها علة البعض فان تكافوء المعلولات الجسمانية يدل على تكافوء عللها
النورية ارباب الاصنام النوعية فان كل ما فى العالم الجسمانى من الجواهر والاعراض
فهى آثار وظلال لانواع وهيئات نورية عقلية فاذا اعدت الحركات الفلكية
والاوضاع الكوكبية الانواع العنصرية لعرض الامور الجوهرية او العرضية
افاض العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية
المناسبة للاعداد الجرمى الشعاعى المناسب بصناله بان المناسبات والمنا
فى هذا العالم اذ كل نور مجرد مناسبات كثيرة يحصل فى كل شخص من رب صنمه

٤٠٤ بحسب استعداده شئ من تلك المناسبات وبحسب كمال الاستعداد وضعفه
يختلف قبوله لتلك المناسبة العقلية وبالجملة فكل ما في عالم الاجرام من العجائب
والغرائب فهو من النور الاسفهبدي المثلي وما يحصل من الانوار القواهر عن القواهر
الاعلين باعتبار مشاهدتها النور الانوار ولكل عال اي ولكل نور عقل عال اشرف
مما يحصل من جهة الاشعة اي الاشراقية لان المشاهدة اشرف من الاشراق
فيكون ما يحصل باعتبارها اشرف مما يحصل باعتباره وفي الاشعة مراتب ايضا
وطبقات لاختلافها بالفاعل والقابل كما علمت ففي القواهر اصول طولية
قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية لبترتب هذه الطبقة وكون كل عال
علة لما دونه الى اخر المراتب هي الامهات اذ منها ينشأ ما عداها من العقول والنفوس
والهيئات والاجرام ومنها عرضية من اشعة وسيطة على طبقات اي ومن
القواهر اصول عرضية حاصلة من اشعة وساطتها هي اشعة الطبقة الطولية
وهي العالية على طبقات كثيرة ومع كثرتها يتركب بعضها مع بعض تركبا كثيرا
فيحصل من كل تركيب وجملة منها شئ من القواهر والنفوس والاجرام والهيئات
واعلم ان الزمان هو مقدار الحركة اذا جمع في العقل مقدار متقدمها اي متقدم
الحركة ومتاخرها اما انه مقدار فلان له امتدادا مقداريا مختلفا بالقلة
والكثرة اعتبارا فان السنة اعظم من الشهر وهو من اليوم وهو من الساعة و
لمطابقته الحركة المطابقة للمسافة المتقدرة وكل ما طابق المتقدر فهو متقدر
واما انه مقدار الحركة فلان كل مقدار فهو مقدار الشئ واذا لم يكن مقدارا
لشئ ثابت والا لثبت فيكون مقدار الغير ثابت وهو الحركة ولكن لا مطلقا

بل

بل من حيث اذا اجتمع في العقل مقدار متقدمها ومتاخرها لانهما انما يجتمعان ٤٠٥عم
في العقل دون الخارج وكذا اجزاء الزمان وهو احتراز عن المسافة فانها ايضا مقدار
الحركة ولكن لا من هذه الحيثية بل من حيث يجتمع اجزائها معا وضبطه اي الزمان
بالحركة اليومية فانها اظهر الحركات وانما جعل كذلك لان الزمان لما لم يكن له مقطع
كما سنبيّن في هذا الفصل وجب ضبطه بحركة لا مقطع لها وهي المستديرة
بخلاف المستقيمة التي لها مقطع كما عرفت واستحفظ من المستديرات باظهرها
وهو حركة الجرم الاقصى من المشرق الى المغرب لان الكافة يعرفون ذلك ويجعلون
من اجزاء حركته واعدادها الاعتبارية يوما وشهرا وسنة ودورا بخلاف غيرها
من المستديرات فان الجمهور لا يعترفون بها ويختلس من تاخرك لامر كالسير
من الصبح مثلا الى الظهر اذا ادى الى فوات ما يتضمن تقدمه اي الى فوات امر
يتضمنه تقدمه وهو الوصول الى المنزل بالنهار مثلا ان امرا قد فاتك وهو الزمان
اي الذي من الصبح الى الظهر على ما مثلنا به لان الفائت شيء لا ثبات له على ما يشهد
الفطرة الصحيحة وله مقدار لانه يتفاوت بالقلة والكثرة فان له نصفا وثلثا وغير
ذلك واليه الاشارة بقوله وتعرف انه مقدار الحركة لما ترى من التفاوت وعدم
الثبات واذا عرفت مهية الزمان فاعلم انه لا بداية له ولا نهاية بل هو ازلي وابدي
والى الاول اشار بقوله والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدء زماني اذ لو كان
كذلك فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده لان حال الكون لا يجتمع مع حال اللاكون
فلا يكون اي ذلك القبل نفس العدم اي عدم الزمان فان العدم للشيء قد يكون
بعده ولا امرا ثابتا يجتمع معه كالواحد المجتمع مع الاثنين وهو قبله بل امر ثابت .

غير مجتمع ومنصرم فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل الزمان زمان وهو محال

ومن هيهنا قال ارسطو من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر

ولانه يلزم من فرض عدمه وجوده وهو محال ظن بعض الاوائل ان الزمان واجب

الوجود وهو مردود اذ ليس كل ما يلزم من فرض عدمه محال يكون واجبا للزوم المحال

من فرض عدم المعلول الاول وهو عدم العلة الاولى ووجود العلة التامة بدون المعلول

مع انه ليس بواجب بل ممكن واما ان الممكن لا يلزم من فرض عدمه محال شيهنا قد لزم

فالجواب ان الممكن هو الذى لا يلزم من فرض عدمه محال نظرا الى ذاته لا الى غيره وههنا

انما لزم من كونه معلولا مساويا للواجب وهو واضح فالزمان لا مبدأ له اى بهذا

الطريق المذكور وهو انه لو كان له مبدأ يلزم ان لا يكون له مبدأ ومن طريق آخر

يعلم ان الزمان لا مبدأ له وهو طريق اثبات حوادث لا اول لها وذلك لانك قد عرفت

ان الحوادث يستدعى عللا غير متناهية لا تجتمع فاستدعت حركة دائمة ولا بد

ولن يكون اى تلك الحركة الدائمة للمحيط وقد عرفت دوامه اى دوام ذلك المحيط

وهو المحدد للجهة من طريق آخر اى غير الطريق الذى علم به دوام الزمان وهو

استحالة فساد المحدد وعدمه على ما سبق واذا كانت الحركة لا مبدأ لها فكذا الزمان

الذى هو مقدارها فلا مبدأ له بهذين الطريقين والزمان ايضا لا مقطع له اى

لا نهاية له اذ لو كان له مقطع كان عدمه بعد وجوده ويلزم ان يكون له بعدية بعده

اى الذى هو بعد وجوده ليس عدما اذ قد يكون العدم ولا شيئا ثابتا كما سبق

اى ثابتا يجتمع معه بل هو شئ غير ثابت متجدد متصرم وهو الزمان فيلزم ان

يكون بعد جميع الزمان زمان وهو محال فاذا عرفت ان الزمان لا بداية له

ولا

هو يتحقق فرد ما منها فيه وارتفاعه

عن الشئ ذا

بارتفاع جميع الافراد

لها عنه وههنا ليس كذلك

فان الزمان لا يمتنع له لذاته انعدا

مه بان لا يتحقق اصلا وان امتنع ان ينعدم

بعد ان وجد لو كان منعدما فيتران لو جد فهذا هو

العام وايضا الزمان له حقيقة متجددة متقضية

وكل ماله حقيقة تدريجية لا بقاء له بعد وجوده

البقاء عبارة عن حدوث شيئا

فشيئا والزمان مقدار

للهوية الاتصالية

التدريجية

* صادرة عن المفارق دفعة واحدة عقلية

ولهذا قيل الزمان شخص واحد روحه الدهر

كما ان الطبيعة اى فطرة آياه شخص واحد روحه

العقل حسبما اشير اليه فى الكلام الالهى وما

امرنا الا واحدة كلمح البصر

تعليقات

قوله قدس سره والا يتجه اشكال التشابه يعنى لو لم يكن القبلية والبعدية مع تفاوتهما معتبرتين بالنسبة الى الحدود الوهمية يتجه اشكال التشابه وهو ان الزمان له هوية متصلة متشابهة الاجزاء وليس فيه ما يقتضى تقديم بعض الاجزاء على بعض [illegible] ... فان الوجود ان كان ... [illegible] ... فاذا فرض فيه ... بعضها قبل وبعضها بعد ... بالضرورة بعضها فوق وبعضها تحت ... البعد وبعضها فوق ... وبعد البعد ... الضرورة الانقدارية من غير جهد جاعل فلا يفتقر الى مرجح كما لو كانت الحدود موجودة والاجزاء متصلة فالسؤال ح وارد لم صار بعضها كذا وبعضها كذا تحقيقات

[illegible]

ولا نهاية فلا يكون له طرف بالفعل لانه شئ واحد متصل من الازل الى الابد بل بالفرض والتوهم كشعور دفعى بماسة جسم لاخر او بوصول مركز الشمس الى دائرة الافق ونحوها فالطرف الوهمى للزمان وهو الان واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضى والمستقبل به يتصل احدهما بالاخر بل اجزاء الزمان الفرضية بعضها ببعض وفاصل باعتبار انه يفصل الماضى عن المستقبل لانه نهاية الماضى وبداية المستقبل ونسبة هذا الان الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهى من الجهتين فكما انه لا نقطة فيه الا بالفرض فكذلك لا ان فى الزمان الا بالفرض وكما يطلق الان على ما ذكرنا كذلك يطلق على الزمان القليل الذى عن جنبيه كما يقال نكتب الان لاستحالة وقوع الكتابة فى الان الدفعى دون الذى فى حواليه هو زمان مشترك بين الماضى والمستقبل ولان اجزاء الزمان متشابهة ليس بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية اولى من العكس نظرا الى ذات الزمان بل الى غيره وهو الان قال ويعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الان الوهمى الدفعى والزمان الذى حواليه فالاقرب من اجزاء الماضى اليه بعد والابعد قبل والمستقبل بخلاف هذا اى الاقرب من اجزاء المستقبل اليه قبل والابعد بعد والا اى وان لم يعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الان يتجه اشكال التشابه وهو لزوم الترجيح من غير مرجح لتشابه اجزاء الزمان وعدم اولوية بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية على هذا فالاستثناء من قوله ويعتبر ويحتمل ان يكون استثناء من قوله والمستقبل بخلاف هذا والا اى وان لم يكن بخلافه بل كان الاقرب من اجزاء المستقبل الى الان بعد كالاقرب من اجزاء الماضى اليه لتم تشابه اجزاء الماضى والمستقبل فلا يكون الماضى ماضيا ولا المستقبل مستقبلا

وهو باطل والاول اظهر والفيض ابدى فيكون العالم مؤبدا اذ الفاعل وهو الواجب الذى هو مفيض ذوات الممكنات ودائم الفيض عليها لا يتغير ولا ينعدم لاستحالتهما عليه فيدوم العالم بدوامه اى بدوام الفاعل لدوام الترجيح بدوام المرجح وما يقال اى فى التشنيع على الحكماء جهلا من القائل باحوال العلة والمعلول ان الفيض لو دام لساوى مبدعه لان الواجب لما كان علة تامة للعالم مستلزما له فكما يلزم من وجود الواجب وجود العالم ومن عدمه عدمه كذلك يلزم من وجود العالم وجود الواجب ومن عدمه عدمه واذا تساويا فى هذه الصفة فلا يكون احدهما بالعلية والآخر بالمعلولية اولى من العكس لا يلزم لانا لا نسلم انه لو دام العالم بدوام الواجب يلزم من وجود العالم وعدمه وجود الواجب وعدمه بل يستدل بوجود العالم على وجود الواجب قبله وبعده لو امكن على ان الواجب قد انعدم قبل تعالى عنه علوا كبيرا واللزوم الذى بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة وان كانا معا بالزمان واليه الاشارة بقوله لما دريت ان النير يتقدم على الشعاع اى بالذات لا بالزمان وان كان قد يستدل بوجود الشعاع وعدمه على وجود النير قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك اى فيما يمكن عدمه كما يستدل بعدم استضاءة الجو على عدم طلوع الشمس قبله اما الموجب و نفسه وهو العالم فى مثالنا لا يساوى ما يوجبه وهو الواجب وان داما معا بل هو عنه اى بل الموجب من الموجب صدر وبه حصل فان المعلول عن العلة دون العكس واما ما يقال اى فى ابطال حركات لا اول لها اللازمة منه حدث العالم وهو ان الحركات اى الماضية الغير المتناهية على ما يزعمون تجتمع فى الوجود لان كل واحد صار موجودا فيكون الكل قد صار موجودا واذا كان

ان ثبت للكل قال

ان صورها لا بد ان يكون قديمة

لكن الكلام فى هيولاها وعنصرها فاثبت

عنصر قديم وجودها فظن بعضهم انه حكم عليه بالازلية

اقول اما صحة قول الاول فليس بناؤها على قياس حكم الكل

حدوث له وما تتيح اى حدوث ليس بباق وما اتى

الموجود بالفعل وهو ابدا كالواحد وانما يعنى

بالاول وجود المبادى وبالثانى

وجود الحركات الزمانية

التى لا يثبت كلها

حالة واحدة

وبالجملة وجود المبادى العقلية والصور الالهية

وقد حكى ارسطاطاليس فى مقالة اللام الكبرى

من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطن كان يخلف

فى هذا الى اقراطيس فكتب عنه ما روى

ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم لا

يحيط بها ثم اختلف الى سقراط وكان من مذهبه

الكل موجودا وله ترتيب فيتناهى الكل ويلزم منه حدوث العالم اذ الحركات المتعاقبة
كاعداد حركات المحدد التي كلاما فيها مستحيلة الاجتماع بخلاف غير المتعاقبة
كحركات الافلاك المجتمعة معا فطهذا اي ولعدم اجتماع الحركات فقد صح عدم
النهاية فيها فلا مجموع لها فانها كما وجدت عدمت وبرهان وجوب التناهي دريت
انه انما يتساوق فيما يمكن اجتماع احاده وله ترتب ولا كذلك الحركات لانه لا يمكن اجتماع
احادها وفرض المحال اي اجتماع الحركات الماضية لينبني على جهة استحالته شيء وهو
حدوث العالم قد عرفت بطلانه اي فيما سلف من القواعد في اخر المنطق ولما كانت
الحركات علل الحوادث وكذا الذوات الفياضة وبين ان الحركات غير متناهية قال
والعلل التي وجب فيها النهاية اي من علل الحوادث هي الذوات الثابتة الفياضة
لاجتماعها وترتبها لا الحركات لعدم اجتماعها وما يقال ان الحركات ان كانت
عديمة النهاية يلزم منه ان يكون كل حادث منها متوقفا على حصول ما لا يتناهى
فلا يحصل فهو غلط لان المتوقف على غير المتناهي الذي هو ممتنع انما يكون اذا
كان غير المتناهي المترتب لم يحصل بعد كشيئين معدومين لا يوجد الاخير منها
الا بعد وجود ما لا نهاية له في المستقبل فوجوده محال فكل ما يتوقف من الحركات
والحوادث على حركات وحوادث في المستقبل يجب تناهي تلك الحوادث
المتوقف عليها والا لاستحال وجوده واما اذا كان الغير المتناهي اي الذي توقف
عليه الحادث ماضيا ويكون الحادث ضروري الوقوع بعده هو نفس محل النزاع
اذ كل حادث عند الحكيم يسبقه حوادث لا الى اول في الماضي بالتقرير السالف
فمنع حصول الحادث بناء على توقفه على حصول ما لا نهاية له في الماضي هو محل

ذكرناه في الرسالة الموجهة في التوفيق
بين كلاميه
الاولين ما اشرنا
اليه مرارا من ان لكل من
الطبايع الجسمانية وجودا مغايرا

النزاع وجعله مقدمة في ابطال نفسه مصادرة على المطلوب الاول والذي يقال ان الان هو اخر الماضي فيتناهي الماضي لان كل ما له اخر فهو متناه ويلزم من تناهي الماضي تناهي الحوادث الماضية ومنه حدث العالم فان عني بانه اخر اي بان الان اخر الماضي انه لا اخر بعده فهو كلام فاسد فان عند الحكيم بعد الان المفروض انات وازمنة غير متناهية كل منها اخر ما قبله وان عني به انه اخر ويكون بعده ادوار اخر كل منها اخر ما قبله فهو كلام صحيح فانه اخر هذا الماضي واول ما سياتي اذ اجعل مبدا وكل واحد من الزمان وفي بعض النسخ من الزمانين في جانبيه وفي بعض النسخ في حاشيتيه اعني الماضي والمستقبل لا يتناهي وكثيرا ما يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كل واحد كما يقال كل واحد من الحركات مسبوق بالعدم فيلزم منه ان يكون الكل كذا اي مسبوقا بالعدم ويلزم منه ان يكون العالم حادثا وقد دريت انه لا يلزم وما ذكروه من الحجة عليه وهو ان كل واحد من الزنج لما كان اسود كان الكل اسود باطل منقوض بما لا يعد ويحصى من الصور فان لنا ان نقول كل واحد من اعداد الاستعداد على هذا المحل ممكن الحصول في زمان واحد محدد اي معين ولا يمكنك ان تقول الجميع كذا فلا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع

فصل في بيان ان حركات الافلاك لنيل امر قدسي لذيذ وهو شاع فائض على نفوسها سانح بسبب الحركات وفي ان شكل الفلك كري وفي كيفية صدور النفس عن العقل والغرض منه ولما اثبت الحركات الفلكية وان الحركات من انوار مجردة مدبرة واشرنا الى ان الانوار المجردة المدبرة دون الانوار القاهرة المقدسة عن علائق الظلمات وذلك لاشتغالها بالعلائق البدنية وانحجابها عن عالم

النور

الحكمة ... هذا الكلام المحكم المتين في باب حدوث العالم وكيفية ارتباطه بالمبدع الحق من غير لزوم تغير وتكثر في ذاته ولا في صفاته وقد شرحنا كلامه هذا في رسالة دقائق هذا الكلام [illegible]

فيلزم منه ان يكون الكل كذا اقول هذا اما يمكن تقريره على الوجه الذي مر ذكره في كلام افلاطن وهو من البراهين القوية عندي على حدوث العالم وليس فيه قياس الكل المجموعي على كل فرد فرد بل البيان فيه كما وقع التنبيه عليه ولا تتعجب من ذلك فان الامر المتدرج الوجود كما لا بقاء فيه الا على سبيل تعاقب الزوال التجددي كذا لا ازلية فيه الا على سبيل سابق الحدوث [illegible] الحكم ان واحد في استلزامه للاعدام [illegible] الكل

فنقول لضعف وجوده الكوني التجددي باعدام متلاحقة وكذا كل صورة طبيعية مادية والطبائع الكونية وان كانت دائرة بحسب هذا الوجود لكنها متقومة ايضا بصور الهية ووجودات عقلية [illegible]

النور بالعوائق الجرمية ويلزم منه ان يكون النور المتعلق بالابدان الظلمانية
هو الاخس المجرد عن المواد الجسمانية هو الاشرف ولهذا ستنتج مما ذكر وقال لما
كان النور الاخس ما عنده الظلمات فالاقرب الى الظلمات ابعد عن الكمالات
النورية واذا عرفت ذلك فاعلم ان حركات الافلاك استحال ان لا يكون لغرض لان
الحركة ارادية وكل مريد ومختار فلا بد وان يختار احد طرفي النقيض لغرض يعود اليه
اذ لو استوى الطرفان بالنسبة اليه فالنسبة امكانية لا ينفع والشيء اذا كان خيرا في نفسه
مثلا فالم يكن احب واولى بالنسبة الى المختار لا يختاره لا يقال انا قد نقصد نفاذ
غرض لا لغرض يعود الينا بل لافاضة الخير على الغير لانا نقول من قصد الاحسان
الى الغير فاما ان يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه من تركه او يكون الاحسان
وتركه بالنسبة اليه متساويين فان كان الاول ففعل ذلك الاحسان يحصل له
تلك الاولوية وهي الغرض العائد اليه وان كان الثاني امتنع ان يترجح الفعل على
الترك لان الترجيح والاستواء ضدان فاجتماعهما بين البطلان واذا كانت لغرض
فاما ان يكون لما تحتها او لما فوقها لا جائز ان يكون لما تحتها اذ العالي لا غرض له
في السافل لامطر ولكن من حيث هذا سافل وذاك عال اذ لو كان له غرض فيه
لكان مستكملا به لانه يحصل لنفسه الاولوية المذكورة ومن كان الاولى به فعل
فاذا لم يفعل لم يحصل الاولى به فكان عادم كمال فاذا فعل استكمل به والمستكمل من حيث
هو مستكمل انقص مما وقع به الاستكمال من حيث هو كذلك فينقلب العالي سافلا
والسافل عاليا وهو محال والمراد بالعالي هيهنا ما كان اقرب في مرتبة العلية والعلولية
الى واجب الوجود والسافل ما كان ابعد فيهما منه ويلزم من ذلك ان يكون العالي

اشرف والكامل والسافل اخس او نقص كما عرفت ذلك من قاعدة الامكان الاشرف فان قيل اذا كان ما يراد لغيره فهو اخس من ذلك الغير فليكن الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم والنبي من الامة قلنا الاحتراز بقولنا من حيث هذا فلا وذلك عال يخلص من هذا الايراد وامثاله فان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع لا من حيث هو انسان والراعي من حيث انسانيته اشرف من الغنم ولو لم يعتبر في الراعي الا حراسة الغنم لا غير لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس الحال في المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبي بالنسبة الى امته والى هذا اشار بقوله وعرفت ان حركات البرازخ العلوية ليست لما تحتها وليست لما ينال دفعة اولا ينال اصلا لان الحالين يفضيان الى انصرام الحركات للنيل او الياس في نيل مقصد نوري اي عقلي ينال الانوار المدبرة عن الانوار القاهرة وهو نور سانح اي عارض للمدبرات من نور الانوار وشعاع قدسي اي عقلي عارض لها ايضا ولكن عن القواهر لاختصاص السانح بالفائض عن نور الانوار ولو لم يكن في النور المدبر في البرازخ العلوية امر دائم التجدد مما كان منها اي من البرازخ الحركة المتجددة دائما اذ الثابت لنفسه وهو نفوسها واجرامها لا يقتضي التغير ثم ما يتجدد في الانوار المتصرفة ليس امرا من الظلمات اي امرا ظلمانيا من الثناء والمدح او امرا حيوانيا سواء كان شهوانيا لجلب ملائم او غضبيا لدفع منافر لما سبق من ان الافلاك تحركاتها واجبة الدوام فيجب ان يبتني على امر واجب الدوام وليس المظنون كذا ومن انها لا يدخل تحت الكون والفساد مع اختصاص الشهوة والغضب بالاجسام الكائنة الفاسدة المفتقرة الى المتغذي والنمو والهرب من الضد المزاحم وامتناع كل ذلك على الاجرام الفلكية

كان النور منقسما الى محسوس يدرك بالبصر ومعقول لا يدرك بالحس البصري والمعقول اما جوهر او عرض والجوهر اما نفس او عقل والعرض اما ذاتي او عرضي فالذي ينال الجواهر الفلكية في حركتها من الانوار القاهرة ان كان نورا محسوسا فيلزم ان لا يكون جرم الفلك مستضيئا وان كان نورا عقليا وكان جوهرا عقلا او نفسا فلا يكون حاصلا بعد الحركة وان كان عرضا فلا يخلو اما ان يكون من الكيفيات الذهنية

في بيان ان حركات الافلاك لنيل امر قدسي لذيذ

لتوقفه على الحركة السفلية الممتنعة عليها فيكون امرا نوريا من القواهر اي ايضا منها
متجددا وليست اي التجددات في المدبرات العلوية صورا علمية فانها بالفعل
من جهة العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها وكذا بما فوقها لا يزيد علومها
ولا ينقص مثقال ذرة للبرهان الدال على تناهي ضوابط الحوادث ووجوب تكرارها
في كل دور من الادوار العظيمة واليه الاشارة بقوله وعلى ما ستعلم ان الضوابط
كلها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار وليست الموجودات المترتبة
القاهرية ايضا متناهية وان كثرت لتناهي العلل والمعلولات اي القاهرية
وحركات الافلاك غير متناهية فلو كانت للصور العلمية الواصلة الى نفوسها
وهي متناهية وجب تناهي حركاتها فليست الا لا غير متناهي التجدد مما ذكرناه
من الشعاع القدسي اللذيذ واما كيفية انبعاث حركة الافلاك عما ينال نفوسها
من الاشراقات فاعتبر بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة عما يحصل في نفسه
من الهيئات كالمناجي مع نفسه بامور عقلية يحرك شيئا من اعضائه بحسب ما
يتفكر فيه كما دلت التجربة عليه ولهذا ما يؤدي طرب النفس الى تصفيق ورقص
وحركات من البدن متناسبة فكذلك نفس الفلك اذا انفعلت باللذات
القدسية للاشراقات العقلية ينفعل عن ذلك بدنها وهو الجرم الفلكي
بالحركات الدورية المناسبة للاشراقات النورية وكما يدوم حركة البدن واضطرابه
لاهل المواجيد بدوام البارقات الالهية الواردة على نفوسهم كذلك يدوم
حركات الافلاك ومواجيدها بدوام ورود الاشراقات على نفوسهم
فالتحريكات بكون معدة للاشراقات والاشراقات تارة اخرى موجبة للحركات

من قوة الى فعل فاشبه الحركة وما اليه الحركة كل ما يجب ان يكون تدريجي الكون من وجه فالاشبه ان يقال المبدء المقتضي بقضية الفلك في ذاتها على سبيل التدريج لان الماهية زمانية تدريجية ومع كونها ذات تدريجية لابد لها من هوية باقية نفسانية شاعرة

وهذا انما يقع في التفكر في الشبهة فيتوهم ان للفلك غرضا في السافل حقيقيا وليس كذلك بل انما غرضه بالذات هو ما في العالي وانما يتوجه الى السافل تبعا

والحركة المنبعثة عن اشراق غير الحركة التي كانت معدّة لذلك الاشراق بالعدد ٤١٤
وانّما قيد تغاير الحركتين بالعدد لتوافقهما بالنوع فلا دور ممتنعا امّا الدور فتوقف
الحركة على الحركة وامّا الدور غير ممتنع فلتغايرهما بالعدد كما في مسئلة البيضة والدجاجة
فلا تزال الحركة شرط الاشراق والاشراق تارة اخرى يوجب الحركة التي بعده وهكذا
دائما ولمّا كان كلّ تحريك ارادي فهو لشئ يطلبه المريد ويختار حصوله وكلّ مختار محبوب
ودوام الحركة يدلّ على فرط الطلب والشوق الدالّ على فرط المحبّة والمحبّة المفرطة هي العشق قال
وجميع اعداد الحركات والاشراقات مضبوطة لعشق مستمرّ وشوق دائم وتوالي الحركة
اى تتابع اعدادها الفرضيّة على نسق واحد اى من السرعة والبطوء وغيرهما ممّا يمكن
لحوقه بالحركة في الافلاك لتوالي الانوار السانحة اى انفائضة عن نور الانوار على نسق
واحد في الانوار المدبّرة لانّ فيضان الانوار المتتابعة من نور الانوار على ما حتّه
على وتيرة واحدة ولمّا كان الفلك وفاعله متشابهي الافعال وفي بعض النسخ الاحوال
امّا الفلك فلكونه بسيطا وهو ماله طبيعة واحدة متشابهة ليس فيه اختلاف
قوى وطبائع بل كلّ جزء منه يشابه الكلّ في الحقيقة وامّا فاعله وهو النور المجرد
فلاستحالة التغير عليه والشكل ما احاط به حدّ او حدود وهو مجسم ان كان المحاط
جسما كالكرة والمكعّب مثلا ومسطح ان كان سطحا كالدائرة والمربّع مثلا فكان شكل الفلك
متشابها والّا لاختلف تاثير قوّة واحدة هي الصورة النوعيّة في مادّة واحدة
هي البسيطة وهو محال ولا متشابه اى في الاشكال في وضع ما يعرض له اجزاء
غير الكرى اى غير الشكل الكرىّ لاختلاف وضع اجزاء غير الكرة اذ في جانب منه
سطح وفي آخر خطّ وفي آخر نقطة ويتعيّن فيكون شكل الفلك كريّا وكذا كلّ برزخ بسيط

وقد يحصل شكل غير كرى يوجد فيه اعداد من نوع واحد
كالابعاد والنهايات المتعددة في المضلع
فمتى كان الفاعل واحدا والمستعد
والقابل طبيعة واحدة
لم يوجد ...
ابعاد
فوق واحد فلا ... كذلك فبالضرورة كان
الاشكال البسيطة كرة لا مضلعا ولا مستديرا آخر حتى
البيضي والشلجمي لاختلاف الابعاد والعرضية
والطولية فيه تعليقات

کالعناصر فیکون اشکالها کرویة بعین ما ذکرنا من البرهان ولما لم یکن لمدبرات البرازخ
العلویة العلائق الشهوانیة والغضبیة وما یمنعها عن عوالم النور ای الاموال الوهمیة
والخیالیة البدنیة فقبلت الاشراقات الکثیرة ای من جمیع ما فوقها من الانوار
کالقواهر ونور النور فبما قبلت ای فبسبب ما قبلت من نور الانوار ای من السوانح
واشترکت المدبرات فیه اشترکت حرکاتها فی التدویر وبما اختلفت ای بسبب
ما اختلفت من الاشراقات ای الفائضة علیها لاختلاف عللها ای الفاعلیة
وهی القواهر فی الشدة والضعف اختلفت تحریکاتها ای فی السرعة والبطؤ والجهة
والنور المدبر وان کان ای وجوده وحصوله عن قاهر من الاعلین وهو ما فی الطبقة
الطولیة من القواهر العقلیة ولکن بواسطة وکان کثیر قبول الاشراقات ای من جمیع ما فوقه
لا یکون فی کمال الجوهر کنور قاهر فان القاهر انما یفیض النور المجرد لکمال البرزخ ای لاستعداده
لقبول النفس من الارباب العظیمة ای التی هی ارباب الاصنام وتدبیره ای تمام افاضة النور
المجرد لاستعداد البرزخ ولان یدبره علی ما یلیق بتصرف البرزخ متناهی القوة
ای فاض النور المدبر المتناهی القوة لیستحکم مع البرزخ علاقته لانه متناهی القوة
ایضا اذ انما یستحکم العلاقة بین متشابهین فی القوة دون المختلفین فیها واذا وجب
تناهی قوة المدبر لاستحکام العلاقة فلا یکون فی کمال الجوهر کالقاهر الذی هو غیر
متناهی القوة وانما لم یقتصر فی بیان ان المدبرات لا یکون فی کمال الجوهر کالقاهر
علی ان المعلول لا یکون فی کمال الجوهر کالعلة لانه کان یرید ان یبین فی ضمنه
کیفیة صدور المدبر عن القاهر والغرض منه ایضا فلهذا اقتصر علی الوجه المذکور دون
ما ذکرنا **قاعدة** فی بیان ان المجعول هو الماهیة لا وجودها وان الممکن لا یستغنی

عن العلة حالتي الحدوث والبقاء ولما كان الوجود اعتبارا عقليا على ما سبق تقريره ۴۱۶
من انه عبارة عن انتساب الماهية الى الخارج بلفظة في ان كان الوجود خارجيا والا
الى الذهن بلفظة في ان كان ذهنيا فللشيء من علته الفياضة هويته اي ذاته
وحقيقته كما هو رأي الاشراقيين لا وجوده كما هو رأي المشائين لانه اعتبار عقلي
لا هوية له في الاعيان ليوجد فيها ولا يستغني الممكن اي سواء كان في حال الحدوث
او في حال البقاء وسواء كان دائم الوجود كالمجردات والافلاك وكليات العناصر
او لم يكن كالمواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان وامثالها من الكائنات
الفاسدات عن المرجح لوجوده والا ينقلب بعدما كان ممكنا في نفسه واجبا بذاته
اما في حال الحدوث فلانه لو استغنى عن المرجح وترجح وجوده بنفسه لكان واجبا
واما في حال البقاء فلانه ممكن العدم لذاته اذ لو امتنع عدمه لذاته لكان ذلك الامتناع
دائما لان ما بالذات لا يفارق بحال واذا امتنع عليه العدم لذاته دائما كان واجبا
لا ممكنا وهو محال لاستحالة انقلاب الحقائق بعضها الى بعض ولان بطلان المعلول
قد يكون ببطلان علته بالكلية وقد يكون ببطلان بعض اجزائها وبقاء البعض
الآخر قال وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علته الفياضة
لتوقفه على علل اخرى اي غير الفياضة زائلة وهي امور استعدادية مادية
لافتقار كل مركب من المواليد اليها والى غيرها من التيام الاجزاء وانتفاء الموانع و
حصول الشرائط حتى يفيض المفارق عليه ما يستحقه بحسب مزاجه فاذا انفسد
مزاجه انفسد ذلك المركب مع بقاء علته الفياضة لتوقفه على غيرها فان قيل
لا نسلم ان الممكن لا يستغني عن المرجح فان المعلول قد يستغني عن العلة في حال البقاء

علی ما

في بيان ان المجعول هو الماهية لا وجودها

على ما يدّعيه بقاء البناء بعد فناء البنّا قلنا لا نسلم ان البنّا علة بقاء البناء بل هو علة حدوثه وتحقيقه ان من المعلولات ما يكون علة حدوثه غير علة بقائه كالبناء فان علة حدوثه هو البنّاء بجمع اجزاء البناء بعضها الى بعض وعلة ثباته تماسك الاجزاء ليبوسة العنصر ومنها ما يكون علة حدوثه هي علة ثباته كالكوز المشكل الماء بشكل نفسه فانه علة حدوث شكل الماء وعلة ثباته ما دام الماء فيه فالثاني لا يمكن بقائه بعد فناء علة الحدوث لانها بعينها علة البقاء فينتفي بانتفائها بخلاف الاول فانه لا يلزم من انتفاء علة حدوثه انتفائه لان علة حدوثه [بقائه غير علته] فيستمر وجوده بعلة الثبات الموجودة بعد زوال علة الحدوث الى ان يزول علة الثبات ايضا وهي يبوسة العنصر فينهدم البناء والى هذا اشار بقوله وقد يكون للشيء علة حدوث وعلة ثبات مختلفتين كالصنم فان علة حدوثه فاعله مثلا وعلة ثباته يبس العنصر وقد يكون علة الثبات والحدوث واحدا كالقالب لتشكل الماء ونور الانوار لوجوب وجوده علة وجود جميع الموجودات اي الممكنة بواسطة وبغيرها وثباتها اي علة ثباتها ايضا وما لم يثبت معه فلتوقفه على علل اخرى ايلته كما ذكر وكذا القواهر من الانوار اي علة جميع ما عداها من الممكنات بواسطة وبغيرها وعلة ثباتها ايضا وما لم يثبت معها فلتوقف البرازخ العلوية لما كانت غير كائنة فاسدة لا يفارقها انوارها المدبرة بل هي دائمة التصرف فيها وان ذهب بعض الحكماء من اخوان الصفا الى ان نفوس الافلاك تتخلص عن التصرف فيها الى عالم العقل بعد ادوار طويلة فيتعلق بها بعض النفوس الكاملة البشرية محركة لها متصرفة فيها ادوارا طويلة محصلة بذلك الكمالات العقلية ثم تفارق الى عالم العقول ولا يزال الامر هكذا الى غير النهاية وفيه نظر

التصرف في الابدان العنصرية الكثيفة الارضية والاجرام في سلكه المهيمن ليس ببعيد عن الصواب لانه تحايد ... القواعد العقلية والامارات الحدسية وليس ذلك قولا بالتناسخ كما توهم وهذا المذهب ايضا يوافق القول بحدوث العالم ودثور الافلاك وطي السماء كطي السجل للكتب ومن الاقوال الدالة على كون الافلاك كائنة فاسدة قول الشيخ العارف المحقق في الباب ... من فتوحاته المكية خلق الله تعالى لكل فلك من طبيعة فلكه كما ذلك ... الملائكة من عالم الطبيعة ولهذا انهم يختصمون ... انقسام لا يكون الا فيمن يتكون عن الطبيعة على حكم اصله فالنور الذي خلقت منه الطبائع نور طبيعي فلهذا كانت الملائكة فيها الموافقة من وجه والمخالفة من وجه فهذا سبب اختلاف الملأ الاعلى فيما يختصمون انتهى كلامه اقول قد تقرر ان لكل صورة طبيعية في هذا العالم صورة عقلية في عالم المفارقات بحسب الوجود العقلي كان الموافقة والتشاجر بين حقائق الملائكة الذين هم في الملأ الاعلى وبحسب الوجود الطبيعي المتدرج في الكون كان المخالفة والاختصام بينهم فصح ما ذكره اهل الكشف حسبما وجدوه في الكلام الرباني تشقيقات

المقالة الرابعة

فصل في تقسيم البرازخ وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها وفيها فصول

كلّ جسم امّا ان يكون فاردا اي مفردا يعني البسيطة وهو ما لا تركيب فيه من جزئين مختلفين كالافلاك والعناصر وامّا ان يكون مزدوجا اي مركّبا اذ الازدواج هو الاجتماع والتركيب وهو ما يتركّب منها كالمواليد الثلثة لتركّب كلّ منها من العناصر وكلّ فارد اي بسيط فامّا ان يكون حاجزا وهو الّذي يمنع النور بالكلية اي عن النفوذ فيه والوصول الى ما بعده كالارض من البسائط والجبال والاحجار الغليظة المتراكمة من المركّبات وفرّع عليه امثاله تمايانى وامّا لطيفا وهو الّذي لا يمنعه اصلا كالهواء الصافي الشفاف اللطيف وامّا مقتصدا وهو الّذي يمنعه منعا غير تامّ وله في المنع مراتب كالماء الصافي والجواهر المعدنية الشفافة مثل البلور ونحوه لاختلاف منعه للنور بحسب صفاء مادّتها وكدورتها وكثرة شفيفها وقلّته وكذا الحال في الماء بحسب ما يخالطه والافلاك حاجزها وهو ما يمنع النور بالكلية مستنير لمنع الكواكب النور عن النفوذ فيها والوصول الى ما فوقها ولهذا يكسف التحتاني منها الفوقاني وغيره اي غير حاجزها الّذي هو الكواكب وهو اجرام السموات لطيف ولهذا لا يمنع نور البصر عن الوصول الى الكواكب ولا انوارها عن الوصول الينا وهي اي الافلاك برازخ قاهرة اي لما دونها من العناصر ولهذا سمّيت الافلاك بالاباء والعناصر بالامّهات وما يتولّد منها بالمواليد لا يفسد ولا يبطل لما بيّنا من دوام الحركات اي الفلكية لموضوعاتها وهي الافلاك ولانّ الحركة عرض يفتقر الى موضوع فيدوم بدوامها والبرزخ القابل هو ما تحتها يعني العناصر

قوله قدس سره وكل فارد فامّا ان يكون حاجزا اه ههنا تقسيم آخر للفارد يعني البسيط وهو انّه امّا ان يكون متباينة من التركيب او لا يباينه منه ذلك والذي لا يقبل التركيب يجب ان يكون كاله في بساطته بحيث لا يتصور فيه زيادة على كماله الفطري بتركيب والذي يقبل التركيب يجب ان يكون كاله في ان يتركب منه شئ آخر وينقلب الصورة اشرف من صورته الاولى كما هو داب العناية الاولى ويلزم ان يكون ما لا يقبل التركيب اقدم الاجسام وصورته اشرف الصور وتخلفها

وما يتولّد منها وانّما سماها به لاقتباسها من الافلاك الانوار العرضيّة او الاستعدادات
المختلفة لحصول الكائنات من المواليد وغيرها كالآثار العلويّة ولم يخرج الفارد
القابس اى البسيط العنصرى عن الاقسام الثلاثة اى المذكورة قبل وهى الارض
والماء والهواء لانّه امّا ان يكون قابسا حاجزا كالارض ومقتصدا كالماء او لطيفا
كالفضاء وهو ما بين السطح الظاهر من الماء والارض الى مقعّر الفلك وهو عنده
الهواء لا غير وليس بيننا وبين البرازخ العلويّة حاجز ولا مقتصد والّا حجب عنّا
الانوار العالية اى اضواء الكواكب اشعّتها والتالى باطل فالمقدّم مثله فليس
اى بيننا وبينها الّا الفضاء وهو الهواء لا غير وما ترى اى فى هذا الفضاء حاجزا
من السحب وغيرها كالضباب ونحوه فانّما هى من ابخرة اى مرتفعة من الارض والماء
بسبب الاشعّة الفلكيّة وهى مقتصدة اقتصادا ما ويختلف اقتصادها بحسب
كثرة الابخرة وقلّتها وصفائها وكدورتها والماء طبعه الاقتصاد الّا ان يمازجه
شئ آخر يكدّره ويصيّره حاجزا كالطين والتراب وغيرهما ممّا يكدّر الماء من الجامدات
والمايعات هذا حكم البسائط فى الحاجزيّة والمقتصديّة واللطافة وامّا المركّب
منها فينتسب الى احدها بحسب غلبته فان غلب الارض كان المركّب حاجزا وان غلب
الماء وان غلب الماء كان مقتصدا وان غلب الهواء كان لطيفا واليه الاشارة بقوله
وكلّ مركّب فبحسب الغلبة ينسب الى احدها والمركّبات والقابسة اذا كانت
مقتصدة كالبلّور فانّما اقتصادها لغلبة التالى والمقتصد وهو الماء وهذا
ظاهر لكن يجب ان يعلم انّ الغالب على البلّور هو الماء بحسب الكميّة والارض
بحسب الكيفيّة اى الجزء المائى فيه اكثر مقدارا واقلّ قوّة اى جذبا الى مكانه

۳۴۰ من الجزء الارضي ولهذا كان مكانه الارض وقال جماعة وهم المشائون ان القوابل
اي العنصريات اربعة بارد يابس هو الارض بارد رطب هو الماء وحار رطب
هو الهواء وحار يابس هو النار واستدلوا عليه بان كل جسم عنصري لا يخلو عن
احدى الكيفيتين الفعليتين وهما الحرارة والبرودة واما الحرارة فكيفية توجب
عند التمكن حركة الشيء عن الوسط من شانها التحليل والتفريق واما البرودة
فكيفية توجب عند التمكن حركة الشيء الى الوسط من شانها التسكين والتعقيد
لانه لا يخ عن الميل عن الوسط وهو للحرارة او الى الوسط وهو للبرودة على ما بينا هنا
في الحمامات من صعود المسخن للحرارة ونزوله للبرودة ولا عن احدى الكيفيتين
الانفعاليتين الرطوبة او اليبوسة لانه اما ان يقبل التشكل وتركه بسهولة وهو
للرطوبة او بصعوبة وهو لليبوسة فاذا تركبت الكيفيات الاربع حصل حار
يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب اذ لا يجوز ان يكون في بعض البسائط
حرارة او برودة فقط لان التقسيم الاخر اثبت عليه الرطوبة او اليبوسة ولا ان
يكون فيه رطوبة او يبوسة فقط لمثل ذلك ولا ان يجتمع فيه الكيفيات الاربع او الثلث
لئلا يجتمع المتضادتان فلزم انفراد كل بسيط بكيفيتين ويلزم منه كون البسائط
التي هي اصول القوابل اربعة وهو المطلوب وضابط الرطوبة عندهم قبول
التشكل وتركه والانفصال بسهولة وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة
والحق يابى هذا اي كون النار عنصرا اخر ممتازا عن الهواء بصورة مقومة
بل هي انما يمتاز عنه بكيفية خارجة فان النار اما ان ياخذوها كما عند العامة
اي على ما هو المشهور عندهم وعند العامة النور داخل في مفهوم النار ولهذا

يسمون الشعل والجمر نارا لوجود النورية فيها ولا يسمون التنور نارا وان احرق لعدم النور فيه واما ان ياخذوها على اصطلاح اخر وهو ان يكون الاحراق داخلا في مفهومها وعلى التقديرين فان كانت حجتهم في اثباتها عند الفلك هو ان النار عندنا قاصدة للعلو فهو ضعيف لان هذه النار ينقلب هواء في الحال ويبرد لا يبقى عند شدة تلطفه مستعدا لظهور النور فينقطع عنه سلطنة الحرارة ايضا اى كما انقطع عنه سلطنة النور فلا يبقى نارا بشئ من الاصطلاحين وتوهم الا انه يكون حارا بعد ومن خاصية الحرارة التلطيف فيكون صعود المرتفع لتلطفه لكونه هواء حارا لا لكونه نارا ولو كانت اى القاصدة للعلو باقية نارا او على الحرارة التى كانت فيها لاحترقت ما قابلها على خط مستقيم وليس كذا فلا يبقى نارا كما ذكرنا وان استدلوا بحركة الفلك انها تسخن ما يجاورها الفلك فيكون هواء متسخنا فلا يلزم ان يكون نارا وان استدلوا باحتراق الدخان عند الوصول الى قريب من الفلك فيحصل منه ذوات الاذناب من الشهب وفى بعض النسخ والشهب وهذا اولى وهذا خطاء لان الحرق ليس من خاصية النار فان الحديدة الحامية تحرق والهواء الحار شديد الحرق والاستدلال بما نرى فى المصباح من شبه ثقبة فى صنوبرتها انها نار ولهذا ينفذ فيها البصر ويحرق ما لاقته ليس بشئ فانه لا يلزم من ذلك ان يكون ما فى الثقبة نارا بل انما هو هواء فان النار كلما كانت اقوى فهى اقدر على الاحالة الى الهواء بالتلطيف وان ضعفت عن الاحالة اى عن احالة المادة الى الهوائية بالتلطيف فيقوى الدخان ولذلك يكثر الدخان فى الحطب الرطب لضعف الحرارة والاحالة ويقل فى اليابس لقوتها

فاقرب من الفتيلة ونحوها اى من اصول الشعل تلطف فصار هواء لقوة النار
وبقيت معه حرارة فلكونه هواء لطيفا ينفذ فيه البصر لكونه حارا يحرق لا لكونه
نارا فبطل ما استدلوا به ثم ان هولاء اى المشائين اعترفوا بان اليابس هو الذى
لا يقبل التشكل وتركه بسهولة وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة وكذا ما
يقرب من الفلك فلا يفارق شئ ما عند الفتيلة والفلك الهواء الا فى حرارة مختلفة
فى الشدة والنقص فهو هواء حار وان فسرت اليبوسة بعسر الالتصاق بالغير
وسهولة النفوذ فلا شك ان النار يابسة بهذا المعنى لكن الهواء ايضا كذلك
واذا كان كل ما يلزم النار يلزم الهواء وجب ان يجعلا عنصرا واحدا مختلفا حرارته
بالشدة والضعف وما يقال ان النار يابسة لتجفيفها الاشياء اى الملاقية لها
او القريبة منها ليس بحسن فان التجفيف انما هو لازالة الرطوبة وازالة الرطوبة
انما هو للتلطيف والتصعيد لا بان يكون هى يابسة بل بان يكون هى حارة
فان التلطيف والتصعيد من شان الحرارة لا اليبوسة وليس انها اى النار
تفنى الرطوبة اى عن مادة نفسها بشدة حرارتها فيصير لذلك يابسة بل على قاعدة
اى قاعدة هذا القائل اذا حلل موادها بالتحليل يجعلها ارطب لانها تصير بخارا
او هواء فيصير اشد ميعانا فالاصول اى اصول العنصريات ثلثة حاجز ومقتصد
ولطيف واعلم ان اللطيف اى الهواء وما يجرى مجراه فى اللطافة كالابخرة والادخنة
الرقيقة ليس من شرطه كمال الحرارة حتى يكون كل ما هو هواء وما يجرى مجراه
شديد السخونة وتزيد الحرارة بازدياد اللطف ويكون اللطيف اشد سخونة
من الكثيف لبطلان التوالى لاختلاف اجزاء الهواء فى الحرارة والبرودة ونقصان

حرارة

ان المعلول لا بد من ... فى التاثير
... النار قد ...
... جعلها ...
منها فاجاب بما حاصله ان
الجواهر المذابة ليست سخونتها اشد
... ان ... واحق انها اسخن ...
النار الموجودة ههنا المحسوسة بان لم يكن اسخن
...
طبيعة لان تاثير الفاعل ... يبتدئ من الباطن
ويخرج الى الظاهر كما مر وبالجملة فلا بد من صورة
طبيعية فى هذه الاجسام النارية
غير صورة الهواء لان الهواء
اذ ... وطبعه
لم يكن
محرقا واذا صار محرقا فهو اما لمجاورة صورة محرقة
واما لانقلاب صورته الى صورة محرقة نارية
لما قد علمت بالبرهان ان كل فعل جسمانى او صفة
جسمانية فلا بد له من الانتهاء الى مبدء ذاتى ...

حرارة الابخرة والادخنة بازدياد اللطف البعد عن الارض وجدان الكيفية

اخرى التلطيف واليه الاشارة بقوله فانه بعد اللطف قد يقبل فيه اى الحرارة

ولهذا فى الماء ما هو اشد حرارة من الهواء محسوس واذا كان كذلك فيجوز ان

يختلف الهواء فى الحرارة والبرودة ولهذا يختلف ما عند الارض فيها بسبب

كثرة انعكاس الاشعة وقلته وكذا ما عند الافلاك بسبب سرعة حركة وسطه وبطؤ

حركة طرفيه وهو ما قرب من القطبين ثم ما بعد عن الارض والفلك ككرة الزمهرير

بارد لمخالطة الابخرة الباردة وبعده عن المسخن وهو حركة الفلك وانعكاس الاشعة

وليست الصور الا الهيئات الظاهرة اى الكيفيات المحسوسة كما ذكرنا واذا كان

كذلك فلا يأبى القائل ان يقول اللطيف الذى هو اشد حرارة له صورة اخرى غير

التى لما هو اقل حرارة وان سمى ما اشتد من الهواء حرارة نارا فذلك مسلم جوازه

اذ لا نزاع فى التسميات ولا مشاحة فى الاصطلاحات فيكون يعنى عند هذا

القائل المسمى اللطيف منقسما الى قسمين باعتبار شدة كيفية واحدة وضعفها دون

القائل وهو الشيخ الرئيس لو كانت النار حارة رطبة لكانت هواء فاطلبت موضعا

اعلى اى من موضع الهواء بل وقفت عنده اى عند الهواء ولا يقف كما هو

المشاهد من ارتقاء شعل النار وصنوبرات المصابيح عن الهواء الملاقى له كلام غير

مستقيم فان للخصم ان يقول ان الهواء كلما اشتدت حرارته ارتقاه لا الى ان لا يرتقى

اى عند اشتداد الارتقاء حقيقة اخرى بل الى ان يلحق لطافة اخرى فزيادة

الارتقاء لصيرورته الطف لا لصيرورته نارا ثم من الذى شاهد نارا ارتفعت

حقيقة اى الى مقعر الفلك مع ما قد علمت من ان الشعل المرتفعة المفارقة لا صولها

لا صولها نه

لسنجيل

يستحيل على الفور هواء وما عند الفلك يقول الخصم انه متسخن بحركة الفلك اى
هو هواء يتسخن بحركته لا انه عنصر آخر هو نار شديد العجب انهم اى المشائين فى الممتزجات
ادعوا نارية واذا علمت ان النار التى توهموها عند الفلك لا ينزلها الينا فاسرد
الفلك لا يدافعها اى على الاستقامة لتنزل الينا بل ان سلم دفعها لها فيكون على الاستدارة
وما يفرضه فارض انه ينزل البرد اى لبرد الليل على ما ظن لا يكون نارا اى نارا الطف
وتخلل كما هو الموجود عندنا والمطلوب فى الممتزجات لخروجها عن النارية باستيلاء
البرد عليها وقهرها على النزول وهذه التى عندنا الطف وتخلل فلا يكون نازلة
ببرد كما ظن فلم يقع فى الممتزجات الا حرارة تامة او ناقصة اى من اشعة الكواكب سيما
من النير الاعظم لا من عنصر هو نار والماء سيعانه للحرارة وهو اذا تمكن من برودة
اى بسبب قلة انعكاس الاشعة ونحوها او تمكن فيه برد الهواء المستفاد منه اى من الماء
لان الهواء حار بالطبع وبرده عارض بجمد كما فى صميم الشتاء الا انه اقرب الى الميعان
من الارض فالحر غريب اى فى الماء ليس له من ذاته وانما هو من النور اى الكوكبى كشعاع
الشمس او الحركة المعلقة بالنور اى المدبرة كالماء المتسخن بالخضخضة والبرد التام
اى كما فى الماء المنجمد مثلا ليس معللا بمجرد البرودة العنصرى بل به وبعدم حرارة ما
فان البرودة لو كانت معلولة بالماهية وحدها لما تصور لمزيل ان يزيلها عنه
لان ما بالذات لا يزول ولا يزال فهى اى البرودة معللة به اى بالجسم العنصرى
كالماء والارض وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها وهى الحركة المسخنة ومجاورة
الجسم الحار وانعكاس الاشعة ولما بين ان البرودة معلل بامر عدمى استشعر ان
يتوهم انه عدمى فاستدرك وقال الا ان البرد وجودى اذ البارد كالجمد والثلج

ونحوها يبرد ما فوقه وما يجاوره والامر العدمى لا يؤثر تاثيرا وجوديا محسوسا

وان جاز ان يكون جزء علة كارتفاع الموانع فانه جزء العلة التامة واللازم للماء

في الاحوال كلها التسخن او يجد الاقتصاد وهو ظاهر اذ الجمد كالبلور في الاقتصاد

الا ان يخالطه شئ اى تا بزيل اقتصاده كما سبق ولما فرغ من اثبات العناصر اراد

بيان انقلاب بعضها الى بعض اعنى بيان الكون والفساد الذى هو تغير الصور

الجوهرية عند من يقول بها وتغير الكيفيات عند من لا يقول بها فقال والهواء

بنقلب ماء كما ترى مما تركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات ولا يتصور ان

يكون اى تلك القطرات للترشح اى من داخل الطاس الى خارجه وهو ظاهر لا سيما

تركب الطاس وان لم يماسه الجمد من داخل اصلا وكذا تركبه وان ماس جميع داخل

الطاس ولم يتحلل منه شئ وايضا تركبه لا في موضع الرشح ولو كان له لم يكن شئ من

ذلك ولكان من الماء الحار اولى للطافته وسرعة خروجه والوجود يكذبه فتعين

ان يكون اى تلك القطرات هواء صار بشدة البرد ماء ولما استشعر ان يقال

لا نسلم ان القطرات لو لم يكن للترشح كانت لانقلاب الهواء لجواز ان يكون لانجذاب

الاجزاء المائية المخالطة للهواء الى الطاس لبرودته كما هو راى منكرى الكون

والفساد قال وليس لقائل ان يقول الاجزاء المائية المتبددة في الهواء انجذبت

اليه ولو كان كذلك لكان انجذابها الى حياض كبيرة وفي بعض النسخ كثيرة اولى

لان الانجذاب للبرد وبرد الحياض المملوة ماء باردا او جمدا اكثر من برد الطاس

وليس كذا اذ لو كان كذا لكان تركيب القطرات على الطاس عند الحياض اقل جودا

بخلافه حتى ان الطاس وان كان مكبوبا على الجمد عند حياض مستنقعات

تركيبها

۴۲۵ قوله قدس سره والهواء ينقلب ماء

بريد اثبات

الانقلاب بين الهوا الحصر

فبدا اولا بانقلاب الهواء ماء

واعلم ان التغيرات للاجسام قد يكون بحسب الصور

وقد يكون بكيفياتها والاول يسمى كونا وفسادا

ولا يكون عندهم الا في ان لان الصورة لا يشتد ولا

يضعف [illegible]

[illegible]

وجود الصورة الخارجية لا يشتد ولا يضعف فالحق

عنده ان الماء مثلا اذا نقصت برودته

شيئا فشيئا وزادت حرارته

ضعف وجوده وضعف صورته المائية

وقوى وجوده الهوائي

وصورته

الهوائية حتى يبلغ الاحد مشترك بينهما بالقياس اليهما

[illegible]

ترکبها من النداوة مثل ما کان دونها ای دون الحیاض وذلك ای رکوب النداوة ٤٣٣
فی جمیع المواضع سواء ای علی السویة فرض فیه ای فی الجمیع الابخرة کثیرة او قلیلة
ولو کان رکوب النداوة لانجذاب الاجزاء البخاریة الیه لکان عند کثرة الابخرة اکثر
وعند قلتها اقل والوجود یکذبه ویحتمل ان یکون سواء متعلقا بقوله فرض ویکون
التقدیر وذلك ای رکوب النداوة حاصل فی جمیع المواضع سواء فرض فیه الابخرة
کثیرة او قلیلة والمعنی واحد والماء یصیر بدنه هواء مشاهد من تحلل الابخرة وهی
ما یرتفع عن الاجسام الرطبة کالماء والطین بتاثیر الشمس والنار شدیدا ای تحللا
شدیدا واخذا بالغا وتلطفا فی الغایة حتی یزول اقتصادها اصلا بحیث یتلطف
بالکلیة ولا یمنع النور اصلا فیکون هواء وانقلاب الماء ارضا یری من استحجار
المیاه ای بعضها لا کلها ولا جلها علی ما یشعر به الجمع المعرف فی الحال ای حالة الخروج
عن منابعها وهو مشهور معروف فی بعض البلاد واما ان التحجر لاجزاء ارضیة
فی الماء ینعقد بعد انفصال الماء عنها بالتبخیر فلیس بشیء لانه لو کان کذلك لشوهدت
الاجزاء الارضیة فیه لکثرتها لکثرتها ولما کان التحجر دفعیا لتوقفه علی التبخیر وهو
لا یکون دفعیا لیس فلیس واذا جاز انقلاب الماء حجرا لم یبعد انقلاب بعض الحیوانات
حجرا کما ورد فی الاثار ان جماعة مسخوا حجارة ویؤیده رؤیة المسافرین فی المدن
الخربة من هذه الاثار کثیرا وانقلاب الهواء نارا ذات نوریة یری فی القدح وهذا
مما لا یخفی علی بصیر فضلا عن خبیر والنفاخات العظیمة کما یلح النفخ علی کیر الحدادین
بعد سد منافذه التی یدخل فیها الهواء الجدید فانه یحیل هواء الکیر الی النارة
ولذلك قال التی یجعل الهواء نارا ذات نوریة والسموم من هذا القبیل عند بعض

لانه

لانه هواء انقلب نارا ولذلك يحرق ما يصادفه من الحيوانات ككذلك فقد علمت
مما سبق ان الحرق لا يختص بالنار ولما بين انقلاب الماء الى الارض والهواء الى النار
دون عكسهما اراد ان يذكر دليلا على وجوب عكسهما ليكون قد اتى بجميع الازدواجات
التى بين العناصر فقال واذا صح انقلاب احد العنصرين الى الآخر كالماء الى الارض
والهواء الى النار يجب انقلاب الآخر اليه اى الارض الى الماء والنار الى الهواء اما الاول
فكما يشاهد من اصحاب الكيميا من تحليلهم الاحجار بالمياه الحادة امواها سيالة
واما الثانى فكما يشاهد من الشعل الصاعدة الصائرة هواء لانطفاء الحرارة المحسوسة
فيها والا كان فى الادوار الغير المتناهية لم يبق شئ من ذلك الا انقلب الى هذا
فلا يبقى منه شئ هو محض لانه ح ينقص العناصر ويختل نظام التركيب اذ لا بد له
من الجميع وايضا اذا صح الانقلاب اى انقلاب كل من العناصر الى الآخر اما بغير واسطة
كانقلاب احدها الى ما يخالفه فى كيفية واحدة كالهواء الى الماء او بواسطة كانقلاب
الى ما يخالفه فى كيفيتين كالهواء الى الارض بتوسط انقلابه الى الماء فنسبة الحامل
وهو الهيولى عند المشائين والجسم المطلق عند الاشراقيين اليهما اى الى الصورتين
او الكيفيتين التى خلعت والتى لبست سواء فى الامكان اى فى امكان خلع احديهما ولبس
الاخرى فيكون لها حامل مشترك يخلع احدى الصورتين او الكيفيتين ويلبس الاخرى
والنار ذات النور شريفة لنوريتها اذ بها شابهت العالم الاعلى ولهذا صارت اشرف العناصر
عند من يقول انها منها وهى اى النار ذات النور التى اتفقت الفرس على انها طلسم
اردیبهشت هو نور قاهر فياض لها اى للنار ذات النور لما علمت ان كل نوع من الانواع
هو طلسم صنم لنور من الانوار المجردة القاهرة هو الفياض لذلك النوع والمدبر له

قوله وهى
التى اتفقت الفرس
على انها طلسم اردیبهشت اه
هذا ايضا منهم للدلالة على كون [illegible]
براسه فان مذهبهم ان لكل نوع طبيعة [illegible]
ذلك العالم [illegible]
فى ذلك العالم [illegible]
العرشية صورة
[illegible]
عند تم تلفيقات

فهذه الاشياء ينقلب بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة لا بسيطة بمعنى انها من شانها ان يكون بالقوة دون ما يحل فيها على ما ذهب اليه المشاؤن فانه ابطله فيما سلف وبيّن ان الهيولى في نفس الجسم البرزخي فلذلك قال والهيولى هو البرزخ اي الجسم بقول له في نفسه اي لا بالقياس الى غيره برزخا وبالقياس الى الهيئات اي الاعراض القائمة بالجسم حاملا ومحلا وبالقياس الى المجموع منه اي من الجسم ومن الهيئات وهو النوع المركب هيولى هذا على اصطلاحنا نحن وهيولى الافلاك غير مشتركة اي هيئات برازخها الثابتة لا يفارقها ومجموعها لا يتبدل وهو واضح تمام غير مرة

فصل في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار

الجوهرية او العرضية ولذلك صدر الفصل بالدعوى وقال ولك ان تعلم ان الحركات كلها سببها الاول اي الاعلى النور اما نور مجرد مدبر كما للبرازخ العلوية والانسان وغيره اي من الحيوانات واما الشعاع الموجب للحرارة المحركة لما عندنا كما يشاهد من الابخرة وهي ما يرتفع من الجسم الرطب والادخنة وهي ما يرتفع من الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصعيده اياها الى فوق ثم شرع في بيان انتهاء الحركة الى النور فقال واعلم ان حركة الحجر الى اسفل ليست بمجرد طبعه اذ لو كانت نفس حركته بطبعه لكان متحركا دائما وليس كذا اذ لو كان في حيزه الطبيعي ما تحرك بل ينتهي اي حركة الحجر على القسر والقاسر واخراجه اياه عن حيزه الطبيعي الى الحيز الغريب من الهواء والقاسر اما ان ينتهي الى نور مجرد مدبر كسائر الاحجار التي يرميها الانسان الى فوق او امر ما مستقل بحرارة توجبه ونزول الامطار ايضا اي كنزول الثلج والبرد ونحوهما لهذا اي لامر ما مستقل بحرارة توجبه لانه معلل بالبخار المعلل بالحرارة الحاصلة

المعلم الاول والمشاؤن تقيفات

قوله ره

ولك ان تعلم

ان الحركات كلها سببها

الاول اه هذا المطلب لا يحتاج الى

كثير تعمق وتكلف بعد اثبات ان حركاتها

كلها معلولة للروحانيات اما بوسط او بلا وسط

الهيولى انتهت الى الظلام فكون الهيولى عدمه

بالقوة فاول ما نشأ منه الظلام هو هذا

الجوهر المظلم الذي نور بالقوة مظلم

بالنفس فظهرت فيه

اولا الابعاد

وبالاجرام الشفافة الغير المستنيرة تضعف

عن احتمال الوجود ثم الاجرام الكثيفة والملونة

لتضاعف جهات الاعدام وتركب النقائض

فالقوى وبعد النزول في مهاوي تدارك الغناء

بالانوار وجودية يصعد ما خرج الى اوائلها فكلت ظلمة

في بيان انتهاء الحركات كلها الى الانوار جوهرية وعرضية

[illegible]

من انعكاس الاشعة الكوكبية الموجبة للبخار والدخان بل لتصعد الاجزاء المائية والارضية الى فوق بالقسر فان ما يتلطف من الاشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان وما يتصاعد من الرطب المتلطف هو البخار وسبب ذلك الحرارة ولان هذه الحرارة من الاشعة الكوكبية وهي من الانوار العرضية فيرجع اي حاصل الحركات كلها الى النور كما في الحركات الارادية او الى حركة معللة بنور مجرد كحركة الحجر الى اسفل المنتهية الى الحركة القسرية المعللة بنور مجرد او عارض كنزول المطر المنتهي الى الحركة القسرية المعللة بنور عارض ثم اذا غلب البرد على البخار اي لوصوله الى الجوهر البارد الزمهريري يتكاثف فيتحد ماء وليس انحداره الا بناء على تحليل حرارة على ما يشاهد في الحمامات من صعود قطرات اي بخارات وانما سماها بها تجوزا باسم ما يؤول اليه كما يسمى العصير خمرا وتكاثفها ببرد ونزولها قطرات وما يتكاثف على الجو من الابخرة ويصير سحابا وينحبس فيه الدخان واراد التخلص تقلقل اي ذلك الدخان فيه عند شدة التقاوم والمصاكة ليتخلص يسمى اي ذلك التقلقل الرعد وهو صوت عظيم يحصل من تمزيق عنيف للتقاوم ينقدح ضوء عظيم هو البرق وهو نارية هي ذو تحصل للمصاكة وانما يرى البروق قبل سماع الرعد لان الصوت لا بد له من حركة الهواء ووصوله الى الصماخ ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية ولذلك يرى حركة دق القصار ويسمع صوت الدق بعد زمان وقد انبنى اي الرعد الذي هو تقلقل الدخان بل حركته على الحرارة لابتنائه على البخار وهو على الحرارة المعللة بالنور العارض الشعاعي كما سبق وقد ينفصل الدخان اي عن السحاب نازلا الى الارض لمانع يمنعه عن الصعود مع ما فيه من الثقل الارضي

فيشتعل

439 في الصفحة السابقة قوله قدس سره

اعلم ان حركة

الحجر الى اسفل ليست

بمجرد طبعه آه اعلم ان الحركات

العنصرية دالة على وجود ملائكة عملية من

وجوه كثيرة ذكرناها في الشواهد الربوبية منها انه

[illegible]

للكمال الا بد لها من جابر يجبرها على النظام ويحافظ يحفظها

عن التفرق والانفصال ولا محالة غيرها وغير

مزاجها وهو بحسب الشخص نفس والنفس

مفتقرة الى ما هو اشرف

منها وبحسب النوع

امر عقلي

ذو عناية بافراده ومن نظر الى حركات النطفة في

اطوار الخلقة واغراض النشأة واحوال الاعضاء

ومنافع كل عضو عضو في الحيوان سيما في الانسان

علم يقينا ان عللها كفاعلها نور مدبر ملكوتي بيده ملكوت

سبيل الله لا الوقوف لعلقات

بم عم فيشتعل لكثافة جرمه ودهنيته في مادته نارا وكان منه الصواعق فمنها لطيفة وهي
ريح سحابية دخانية ساذجة ينفذ في الاجسام المتخلخلة ولا يحرقها بل يسودها
ويحرق ما فيها من الاجسام الصلبة فيذيب الذهب في الكيس ونحوه ومنها غليظة
وهي ريح دخانية سحابية ذات نارية يحرق جميع ما يصادفه من الاجرام حتى الحيوانات
في البحر وربما حدثت الحجر وذكره والحدس يحكم بانه لولا انضمام قوى روحانية توجبها
الاتصالات الفلكية الى الصواعق لما اوجبت نفسها هذه الاشياء واعتبر هذا المعنى
في الرياح والزوابع التي تقلع الاشجار العظام وتختطف المراكب من البحر وغيرها اي غير
الصواعق كالحريق وهو النار التي ترى نازلة من السماء متصلة بالارض وكالشهب
وهي الكواكب المنقضة في الليل وذوات الاذناب والعلامات الحمر والسود في الهواء
فان مادة الجميع دخانية دهنية فاذا وصلت الى الجو الحار اشتعلت فان اتصلت
مادته الى الارض ترى الاشتعال منتهيا اليها وهو الحريق وان تلطف مادته بسرعة
لتلطف مادته انقلبت نارا وشفت فظن انها طفئت وهو الشهاب وان لم يتلطف
بسرعة لكثافة مادته بل بقي زمانا ودار مع النار الدائرة او الهواء الدائر بموافقة الفلك
تشييعا له فهو الكواكب ذوات الاذناب ويختلف صورها وربما اشتهر الكثافة في
مادته وان احتجر ظهرت علامات حمر هامدة في الهواء فان استحجم لغلظ المادة ظهر
علامات سود وقد يحدث من بقية مادة الشهب السموم مع انه قد يكون ايضا
من عبور الريح على ارض غلب عليها نارية والدخان اذا ضربه البرد لارتفاعه الى
الطبقة الباردة وانكسار حره ببردها ثقل فهبط راجعا او رجع وذلك اذا لم ينكسر
حره ببردها وصعد لخفته الى الهواء المتحرك بحركة الفلك فلا يقوى على الصعود

لدفع

فتبين انها الحركات كلها الى الانوار المجردة والعرضية

للفلك دائرة نسخة

لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من الثوابت اى مجاور من الثوابت وهو الهواء المتحرك

تبعا للفلك وفى بعض النسخ لدفع مجاور الفلك دائر الموافقته من الثوابت والمعنى واحد

ودائرا حال عن المجاور وتحامل اى الدخان المصعود او المردود بقوة على الهواء لثقل

المصعود وشدة اندفاع المردود مبددا اى متفرقا ومتحركا الى جهات مختلفة اما الاول

فلا خلاف لاسبابه المحركة له واما الثانى فكما يرد بعضا دائرة سهام الى جهات مختلفة

كان منه الرياح او تحصل من قوة حركة للتحامل تموج الهواء وهو الريح والسبب

الاكثرى لحدوثها هو رجوع المصعود والاقل رجوع المردود وقد يحدث الريح

بحركة الهواء وحده لتخلخله بالسخونة وكان السبب الاول فى هذه الاشياء ايضا الحرارة

انما قيد السبب بالاول لان السبب الاقرب الدخان لكنه من الحرارة وهو واضح

ولا حرارة عندنا اى فى عالمنا هذا الا من شعاع النيرات اى الكوكبية او ما يقع من نيران

حاصلة بقدحنا وهذا يسير اى بالنسبة الى الانوار الشعاعية ثم القدح صادر

عن الانوار المتصرفة التى لنا فيكون السبب فى حركة هذه الاشياء النور لان سببها

الاول الحرارة وهى من النور العارض والمجرد وحركة المياه اى من الشطوط والانهار

والعيون الى مكانها الطبيعى وهو البحار والاماكن المنخفضة وانفجارها من العيون

انما هو لابخرة محتقنة اى فى باطن الارض تكاثف للبرد فيصير ماء وكذا الزلازل

اى هى من ابخرة محتقنة فى باطن الارض تريد التخلص فاذا لم تجد مخلصا زلزلت الارض

وسبب الابخرة ما سبق اى من حرارة الاشعة الكوكبية فالحركة كلها سببها النور

مجردا كان او عارضا والحركات فى البرازخ العلوية وان كانت معدة للاشراقات

الا ان الاشراق من الانوار القاهرة لا من الحركات ليلزم كون النور معلول الحركة

قوله قدس سره ثم القدح صادر عن الانوار المتصرفة التى انا اه لا من قبيل المغالطة ان سببه عن جنس ما ليس بعلة علة فان علة انقداح النار بالقدح قوة جسمانية يفعل القدح سواء كان سببه طبيعيا او قسرا او اتفاقيا وغير ذلك منه وكون القدح صادرا عن جوهر نفسانى غير واجب حتى لو لم يكن مقارنة الزند والمقدحة منه غير فاعل نفسانى لكان حصول النارية لازمة ايضا منه

الفلكية فبنا في كون جميع الحركات معلول النور والمباشر للحركة النور المدبر في العلة هنا
اي في حركات الافلاك النور المجرد مع النور السانح والحركة اقرب الى طبيعة الحيوة النورية
اذ هي مستدعية للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فانه عدمي فلا يحتاج الى
علة وجودية خارجية فضلا عن كونها نورية ولانه يقابل الحركة التي هي الملكة فيكفيه
عدم علة الملكة فان علة العدم المقابل للملكة هي بعينها عدم علة الملكة دون الافتقار
الى علة اخرى والسكون لما كان عدميا فهو مناسب للظلمات الميتة وهي ما لا حيوة
لها فلولا نور قائم اي بذاته وهو النور المجرد او عارض وهو القائم بالغير في هذا العالم
ما وجدت حركة اصلا فصارت الانوار علة للحركات والحرارات والحركة والحرارة كل
منها مظهر للنور اي معد لحصوله لا انهما علتاه اي الفاعليتان بل تعدان القابل
لان يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق
باستعدادها فاذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة من
الاشعة الكوكبية افاض المفارق عليه ما يليق باستعداده من الجواهر والاعراض
واما النور فيوجدهما اي الحركة والحرارة ويحصلهما بسنخه اي باصله والنور فياض
لذاته فعال لمهيته لا بجعل جاعل واما اشعة الكواكب اي علتها المعدة لا علتها
الموجدة لانها المفارق فان الكواكب اذا قابل كثيفا اعده لان يحصل فيه من العقل
المفارق نور هو المسمى بشعاع الكوكب والنور التام كنور الكوكب له في نفسه
ان يكون علة اي معدة للنور الناقص كالشعاع ولما وجب بالمثلث زواياه الثلث
اذ لو وجبت لغيره امكنت بالنسبة اليه ولو امكنت لنسبتها اليه لا نفرض دونها
اذ الممكن لا يلزم من فرض عدمه ولا وجوده محال والا لم يكن ممكنا لكن يستحيل

فرض

فرض المثلث دون الزوايا فهى واجبة به وكذا جميع الامور اللازمة للمهيات علتها
نفس تلك المهيات فيجب بها لا بغيرها مع كونها اى كون للمثلث هيئة اى عرضا ظلمانيا
وكون الزوايا ايضا اعراضا ظلمانية لا يستبعد ان يكون نور عارض هو نور الكواكب
يوجب نورا عارضا هو اشعة الكواكب على شرائطه كالمقابلة وعدم الحجاب وكون
المقابل كثيفا الى غير ذلك فانه اذا جاز ان يكون عرض ظلمانى علة لعرض ظلمانى جاز
ان يكون عرض نورانى شرط العرض كذلك والحرارة والحركة تستدعى احديهما
صاحبته فيما له صلاحية القبول اى فى الاجسام العنصرية وهو احتراز عن الافلاك
فان حركتها لا يستدعى الحرارة اذ ليس لها صلاحية قبول الحرارة والنور اختلاف
اثاره وتعددها باختلاف القوابل اى الجسمية واستعداداتها اى المختلفة بحسب
اختلاف الحركات والاشعة والا لما اختلفت اثاره لانه فى نفسه حقيقة واحدة
وبين الحركة والنور مصاحبة فى البرازخ العلوية ونعنى بالنور النور المدبر لا انوار
الكواكب والا انتقض بالفلك الاعظم بخلاف البرازخ السفلية فان الحركة فيها قد تخلو
عن النور كالحجر الهابط والنور عن الحركة كالشعاع الواقع على الحجر وصحبتهما اى صحبة النور
اتم من صحبة احديهما مع الحرارة لان الحركة قد تنفك عن الحرارة كحركات الافلاك وكذا
النور عن الحرارة كانوار الكواكب والياقوت واللعل ونحوها واذا فتشت الاشيا
ولم نجد ما يؤثر فى القريب والبعيد غير النور فلا مؤثر فى الوجود غير النور المحض
الواجبى الذى هو ينبوع النور ومنبع الوجود ولما كانت المحبة والقهر روحانيين
كانا اوجب نسبتين من النور على ما علمت والحركة والحرارة ايضا معلولاه لما عرفت فلما
الحرارة لها مدخل فى النزوع والشهوات والغضب يتم جميعها عندنا بالحركة

كالثلج والتكم والوقاع والدّفاع وصارت الاشواق بصا موجبة للحركات اى الروحانية

والجسمانية ومن شرف النار كونها اعلى حركة واتم حرارة اى من باقى العناصر واقرب
وانما ترك القول بان النار عنصر آخر اسها

الى الطبيعة الحيوة لما سبق وبه يستعان فى الظلمات اى على ازالة الوحشة الحاصلة

من الظلمة وغيرها من المآرب التى لا يمكن حصولها فى الظلمة بدون النار وهو اتم

قهرا اى مما عداه من العناصر واشبه بالمبادى اى المجردة لنوريته وهو اخو النور

الاسفهبد الانسى لاشتراكهما من وجوه منها نوريته وكونه متولدا ومفاضا

من العقل ومتعلقا بالجسم وقهار الما سواه وطالبا للاعلى رتبة ومكان مثله فى الجميع

ولهذا عرّفت الاوائل النار بانها اسطقس شبيه بالنفس اى فى النورية والاضائة

وغيرها مما ذكرناه وكما ان النفس تضئ عالم الارواح كذلك النار تضئ عالم الاجرام ولان

لله تعالى عوالم وله فى كل عالم خليفة كالعقل الاول فى عالم العقول والكواكب

ونفوسها فى عالم الافلاك ونظيره فى عالم المثال والنفوس البشرية والاشعة الكوكبية

فى عالم العناصر وكذا النار سيّما فى ظلمات الليل ومعنى الخليفة كونه متوليا لتدبير

الرعية بالاصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم انما هو بالنفوس اذ بها يتم استنباط

العلوم والصناعات ومعرفة السياسات والبلوغ الى غاية الكمالات الى غير ذلك

مما يتعلق بالخلافة الكبرى الانسية للنفوس الكاملة البشرية فالنفوس الكاملة

خلفاء الله تع فى ارضه ويؤيده قوله تع يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ

وقوله إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً وكما ان الخلافة الكبرى للنفس فالصغرى للنار

لانها تخلف الانوار العلوية والاشعة الكوكبية فى الليالى المدلهمة وبصلح الاغذية

والاشياء الفاسدة وتنضج الاشياء النيّة فيكون لها قسط من الخلافة لكنها صغرى

بلا مادة ونعد بلا قوة وكمال بلا نقص تعلقات

قوله قدس سره

وهو اخو النور

الاخوة فى الوجود عبارة

عن كون الشيئين معلولى علة

واحدة كما ان الابوة والبنوة عبارة

عن كون احد الشيئين علة والآخر معلولا

وقال فى المقامات المسيح عم بقوله كما يفهم منه انى ذاهب

كلاهما ناران باطنتان بفعل احدهما فى الاجسام

الميتة والاخرى فى الاجسام الحية ما يفعل النار

الا ان فعل النار فعل قسرى وفعلها

فعل طبيعى فظهر ان الطبيعة

اشد مناسبة و

اقرب نسبا

فى انفس منه جرم النار والخلافة التى جعلها الشارح

من جهات المشاركة بين النار والنفس اى

ثابتة للطبيعة فى هذا العالم لا للنار لان معنى الخلافة

هو التصرف والتدبير والحفظ والرياسة وغير

ذلك كما ذكره الشارح والنار لا تدبير لها ولا تصرف

بالذات فى هذه الاجسام لما مر مرارا ان لا فعل للاجسام

لانّ نور الانسان مجرّد ومنصرف فى نورها العارض فكانّها آلة للانسان بها يتمّ خلافته فلذلك قال وبها اى بالنّار والنفس تمّ الخلافتان صغرى وكبرى ولذلك اى فلكونها خلّ النفس خليفة الانوار والاشعة امر الفرس بالتوجه اليه فيما مضى من الزمان وجعلوه قبلة للناس يتوجّه اليه فى اوقات الصلوات والعبادات وبنوا له بيوت نيران معظمة وهياكل مكرّمة واوّل من جعل ذلك هوشنك ثمّ جمشيد وافريدون وكيخسرو وغيرهم من الملوك الافاضل واكّد ذلك واوجبه فردا زرادشت الفاضل الاولياء واما عظّمه الفرس بعد ما ذكرنا لوجوه الاوّل انّها اشرف الاجسام العنصرية واضوئها واعلاها حركة ومكانا الثانى انّهما احرقتا الخليل الثالث ظنّهم ان نعظيمها ينجيهم من عذابها يوم المعاد والانوار كلّها اى سواء كانت عقلية روحانية او عرضية جسمانية فانّها واجبة التعظيم شرعا من نور الانوار

فصل فى بيان الاستحالة فى الكيف

التى هى تغيّر فى الكيفيات لا فى الصور الجوهرية فانّه الكون والفساد واعلم اوّلا انّ بعضا من الاوائل القائلين بانّ الكيفيات الاول المحسوسة هى صور العناصر لمّا ظنّوا ان لا استحالة فى الكيف مع بقاء الحقيقة النوعية انكروا الاستحالة فى الكيف وقالوا الحركة لا تسخن بل تظهر الحرارة التى كانت كامنة فى المتسخّن وتبرزها ولهذا يقال لهم اصحاب الكمون والبروز ولا تسخّن مجاورة الجسم الحارّ كالنار للماء بل يفشو فيه اجزاء نارية ولمّا كان كذلك اراد الشيخ ابطال مذهبهم فقال الحرارة التى توجبها الحركة ليست كما يظنّ انّها كانت كامنة واظهرها الحركات واعتبر بالماء المتخضخض فانّ ظاهره وباطنه يتسخّن وكانا قبل ذلك باردين ولو كانت خارجة من الباطن يعنى كما ظنّه اصحاب الكمون والبروز لبرد الباطن والتالى باطل فالمقدّم مثله

خالكون والبروز باطل والحركة مسخنة واعتبر ايضا بالحكوك من الاجسام الصلبة وبالماء الجاري فانه اقل بردا من الراكد وظن بعض الناس ان الماء لا يسخن بالنار بل بفشو فيه اجزاء نارية معها الحرارة وهذه الاجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها لا مجاورة النار وذلك باطل لانه لو كان اي تسخن الماء المغلي مثلا بالفشو لكان الماء الذي في الخزف اسرع تسخنا من الذي في القمقم الحديدية والنحاسية على نسبة قوامهما ومنع الفشو اي نسبة منع الفشو وذلك لقلة منع فشو الخزف لكثرة مسامه وكثرة منع فشو القمقم لقلة مسامها فكان يجب ان يكون تسخن الخزف اسرع وليس كذا لان الحديد اسرع تسخنا فليس الامر كما ظنوا ثم النارية اي الاجزاء النارية كيف تدخل في الظرف المملو الذي لم يبق فيه مكان لفاش ولم يخرج منه شيء لكونه مسدود الراس حتى تدخل بدله ثم الماء كيف لم يطفئ ما يضاده من الاجزاء النارية الفاشية ببرودته ورطوبته ثم لو كان التسخين والتبريد بالفشو لما برد الجمد ما فوقه اذ الاجزاء الجمدية لا تصعد الى فوق اذ من طبعها النزول لبرودتها و كثافتها وهذه القوابل اي الارض والماء والهواء اذا امتزجت اي بسبب الاشعة الكوكبية وفعلها فيها وانفعالها عنها وتم الفعل والانفعال المزاجي بينها حصل منها المواليد وهي المعدن والنبات والحيوان دون الآثار العلوية اذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي وهو الآن يتكلم فيما يحصل من المزاج والمزاج هو الكيفية وهي هيئة قارة لا يقتضي قسمة ولا نسبة فبالهيئة المرادفة للعرض خرج الجوهر وبالقارة الحركة والزمان وبعدم اقتضاء القسمة الكم وبعدم اقتضاء النسبة باقي المقولات المتوسطة والمراد بالكيفية المتوسطة التي تستحق بالقياس الى البارد

الفلك لا على الاسبط الارضي
لطيفة شفافة
مختلفة اللطافة
غريبة عن صرافة الكثافة
ثم حدث لطيفة الآثار الفائضة من
العلويات مستغنية ومنطفئة ومنعكسة
على الاستحالات السفليات فصارت الاشعة

يشبه الافلاك ومنه ذهب الى ان صور البسائط
عند التركيب ان قصد به اما اعتقد الكائنة
في الجوهر واعتقد الاصول التي يبتني
عليه ذلك من غيبة الوجود
والتركيب الكائن
بين المادة
والصورة وكون حقيقة كل شيء بصورته التي
كانت له لا بمادته فغير ذلك كان ما ذهب اليه
حقا قام لا برهان لهم ولا دليل يوثق به في بقاء
الصور الاسطقسية في المواليد وما يظهر بعد
القرع والانبيق عند التحليل لا يدل على انه كان

437

قوله قدس سره ان الصور التى فرضوها الخ

لو لم يكن فى الاجسام ذوات الكيفيات صورا جوهرية والحجة مشتبهة فى النفس فالموجب لهذه الكيفيات المختلفة والقوى بان لكل عنصر مبدءا غيبيا يفيض عليه الكيفية

[illegible]

عن العقل الى المراتب النازلة الحسية والعجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا الامر حتى حكم بانه لا يكون فى المركب الطبيعى كالمعادن وغيرها الا المزاج كما ليس فى البسيط اى احدى الفاعلين [illegible] واحدى المنفعلين وجعل الفرق بين الاستحالة و ... وكذا بين المزاج والكون بتبدل الكيفيات بالكلية وتبدلها لا بالكلية تعليقا سنة

وتستبرد بالقياس الى الحار وبهذا التفسير يخرج الالوان والطعوم والروائح وامثالها الحاصلة من المزاج عن حده الحاصلة من كيفيات متضادة هى الكيفيات الاول المحسوسة فى العناصر المتضادة بالذات الاجسام هى العناصر مجتمعة اذ لولا الاجتماع لما حصل منها مركب متفاعلة اذ لولا التفاعل كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا ولولا تصغر الاجزاء لما مس اكثر كل واحد منها اكثر الاخر لما حصل التفاعل الذى هو عند القائلين بالصور النوعية ان صورة هذا العنصر تفعل فى مادة ذلك وصورة ذلك فى مادة هذا لئلا يلزم كون القاهر مقهورا والكاسر مكسورا على ما هو المشهور وعند الذاهبين الى ان الصور هى الكيفيات لا غير ان كيفية هذا تفعل فى مادة ذلك وبالعكس هذا اصح لان المشهور لا يتمشى فى المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار والبارد لاتحاد صورتيهما بخلاف الاختلاف الكيفيتين ولمن قال بالمشهور ان يمنع كون هذا امتزاجا لانه ليس من العناصر الاربعة متشابهة فى جميع الاجزاء اى لا يختلف فى الكيفية المستبردة بالقياس الى الحار وبالعكس فى جميع الاجزاء المفروضة اذ لو كان سخونة بعض الاجزاء اشد من سخونة البعض الاخر كان ذلك الاجتماع تركيبا لا امتزاجا وهذا التعريف يتناول المزاج الاول الحاصل من تركيب العناصر الذى لا يكون الا طبيعيا والثانى وما بعده وهو قد يكون طبيعيا كمزاج الانسان الحاصل من تركيب اعضائه الالية وهى من تركيب اعضائه المتشابهة الاجزاء وهى من تركيب الاخلاط وهى من تركيب العناصر وقد يكون صناعيا كالسكنجبين والجلنجبين وامثالهما من المركبات الصناعية واذا علمت اى فى اوائل المنطق ان الصور التى فرضوها اى المشاؤن وهى الصور الجسمية

والنوعية

المقالة الرابعة

والنوعية غير محققة اي في الاجسام ففي المزاج لا يكون الا توسط الكيفيات
بواسطة التفاعل على ان يفعل كيفية الماء مثلا في مادة الهواء فتكسر حرارته وكيفيته
الهواء في مادة الماء فتكسر برودته فتحصل كيفية لا تكون شبيهة بحرارة الهواء ولا ببرودة
الماء وهذا هو المراد بالتوسط لا على ان يفعل الصور النوعية التي لبعضها في مادة
البعض الآخر وبالعكس ولان الصور باقية في الممتزج والا كان فسادا لا امتزاجا لا
على الصور الغير المحققة وحاصل الفرق بين المزاج والفساد اي عند المبطلين للصور
النوعية ان الفساد تبدل بالكلية اي هو تبدل البسائط بالكلية وهو انقلاب
بعضها الى بعض على ما تقدم بيانه والمزاج توسط المجتمعات اي من الكيفيات لا من
الصور كما عند القائلين بها ويحصل من هذه المركبات اي المركبات المزاجية المواليد
الثلثة التي هي حيوان ونبات ومعادن ومن المعادن كل ما حصل فيه اي كل ما
كان له برزخ نوري وفي بعض النسخ زبرج نوري اي زينة نورية اذ الزبرج الزينة
وثبات به اي بذلك النورية يشبه بالبرازخ العلوية اي بالكواكب كالذهب و
الياقوت ونحوها من البرازخ المعدنية الشريفة الشبيهة بالكواكب في الثبات والنورية
كالزمرد والزبرجد والبلخش الحاصلة من العقول الفاضلة التي هي اربابها وهذه
اصنامها كان محبوبا للنفوس اي الناطقة مفرحا اي لها فيه عز ولهذا يكون عزيزا
عند من له ذلك كل ذلك من جهة كمال ثباته وامر بما سبب المحبة للبصيص اي اللمعان
من بص اذا لمع النوري فان النور محبوب بالطبع ولهذا يميل اليه الحيوانات
بالليل ويستانس به ويزول عنها وحشة الظلمة ولما كان الغالب على هذه الاشياء
اي المواليد الجوهر الارضي لحاجتها اي لحاجة تلك الاشياء التي هي المواليد

الى

المعدنيات

الى حفظ الاشكال والقوى وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الارضى عليها اذ الاستمساك

والثبات لا يتصور الا به كان اسفندارمذ الذى هو رب نوع الارض عند الفرس

ولذلك قال وهو النور القاهر الذى طلسمه الارض كثير العناية بها اى بهذه

الاشياء وهى المواليد لكون طلسمه غالبا عليها ولما كان صنمه اى صنم اسفندارمذ

وهو الارض منفعلا عن الجميع اى عن جميع الاجسام لنزول رتبته كان حصته كذا تو بانجيم

اى اسفندارمذ عن كل صاحب صنم لاناث اى حصة لاناث وفى بعض النسخ حصة

الاناث وهو الاظهر والاولى فكما ان صنم اسفندارمذ وهو الارض منفعل عن جميع

الاصنام انفعال الاناث عن الذكور لانها يؤثر فى الارض وهى تتأثر منها كذلك

يجب ان ينفعل اسفندارمذ عن جميع الانوار القاهرة التى هى ارباب الاصنام

انفعال الاناث عن الذكور وطبيعة كل شئ اذا اخذ غير كيفياته اى الاولى المحسوسة

وفى بعض النسخ عن كيفياته والمعنى واحد اذ معنى الاول ان طبيعة كل شئ اذا اخذ

ذلك الشئ دون كيفياته ومعنى الثانى اذا اخذ ذلك الشئ مجردا عن كيفياته وانما

قيده بهذا لانه قد يطلق الطبيعة على الكيفيات الاول فيقال مثلا طبيعة الارض

باردة يابسة فهو النور الذى يكون ذلك الشئ صنمه على ما سبق وطبيعة الارض

غير البرودة واليبوسة وهو اسفندارمذ وكذا طبيعة كل نوع مجرد عن كيفياته

هو رب ذلك النوع فارباب الانواع هى طبايع الانواع ومدبراتها ولهذا سمى

صاحب اخوان الصفا الطبائع بالملائكة المدبرة للعالم ورد يحيى النحوى على ارسطو

فى تعريف الطبيعة بانها مبدأ اول لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات بان هذا لا يدل

على الطبيعة بل يدل على فعلها فقال الحق ان الطبيعة قوة روحانية سارية فى الاجسام

المنصرية يفعل فيها التصوير والتخليق وهى المدبرة لها ومبدأ لحركاتها وسكونها
بالذات وتفعل لغاية ما اذا بلغت اليها اسكت والمزاج الاتم ما للانسان ذلا اقرب
منه الى الاعتدال على ما شهدت به الكتب الطبية ولهذا لا يوجد انسان ابلق كما يوجد
غيره من الحيوانات كذا اذ البلقة انما يكون لبعد المزاج عن الاعتدال فاستدعى
عن الواهب اى للصور وهو المفارق كمالا هو النفس الناطقة والانوار القاهرة
علمت استحالة تغيرها فات تغيرهم لا يكون الا لتغير الفاعل وهو نور الانوار و
يستحيل اى التغير عليه فلا تغير له اى لنور الانوار ولا لها اى للانوار القاهرة ولما
استشعر ان يقال كيف لا يكون لها تغير وقد يحصل منها ما لم يكن كالنفس من الهوا
قال وانما يحصل من بعضها كالواهب اى ارباب الاصنام الاشياء كالصور والنفوس
وغيرها مما يتوقف على مزاج واستعداد لا استعداد متجدد لتجدد الحركات
الدائمة ويجوز ان يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل فبعد
الاعتدال يقبل اى القابل من الهيئات والصور التى ذكرناها اى النسب العقلية
فى للانوار القاهرة والوضعية اى والنسب الوضعية التى فى الانوار العرضية
والتى للثوابت ما يليق اى باستعداد ذلك القابل مع معاونة السيارات فى ذلك
ويحصل من بعض الانوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق معنى جبرئيل
بلهنا لوصفه بصفاته وقال وهو الاب القريب اى من حيث الرتبة من عظماء روساء
الملكوت كالعقل الاول ومن معه فى الطبقة الطولية القاهرة روان بخش روح
القدس واهب العلم والتايد معطى الحيوة والفضيلة اى يحصل من بعضها بعض الانوار
وهو قال على المزاج الاتم الانسانى نور مجرد وهو النور المتصرف فى الصياصى

اى الابدان لانها جمع صيصية وهى كل ما يحصن به الانسية وهو النور المدبر الذى هو اسفهبد الناسوت اى البدن وهو المشير الى نفسه بالانائية وفى بعض النسخ بالانانية وليس هذا النور اى النفس الناطقة موجودا قبل البدن فان لكل شخص اى انسان ذاتا تعلم نفسها واحوالها الخفية على غيرها اى من النفوس البشرية واذ ذاك فليست الانوار المدبرة الانسية واحدة اى بالعدد لانها واحدة بالنوع والا ما علم واحد كزيد مثلا كان معلوما للجميع لانه اذا كانت النفوس الناطقة واحدة بالعدد متصرفة فى جميع الابدان الانسية كان المدرك والمشير الى نفسه بالانائية فى كل بدن هو تلك الواحدة ولو كان كذا كان ما علم واحد معلوما للجميع وليس كذا اى ما يدركه واحد من العلوم والاحوال الخفية على غيره ليس معلوما لغيره فاذن النفوس البشرية كثيرة بالعدد وان كانت واحدة بالنوع واذا وجب كون الانوار المدبرة بعد التعلق بالبدن كثيرة فقبل البدن ان كانت هذه الانوار موجودة فاما ان يكون واحدة او كثيرة لان كل ما له وجود محقق لا يخلو عن احدهما والتالى بقسميه باطل فكذا المقدم اما الاول فلانه لا يتصور وحدتها لانها لو كانت واحدة قبل التعلق كانت واحدة بعده فانها لا تنقسم بعد ذلك اى بعد كونها واحدة حتى تكثر بالانقسام كالاجسام اذ هى غير متقدرة ولا برزخية اى هى غير جسم ولا جسمانى حتى يمكن عليها الانقسام فان الانقسام بعد الوحدة لا يتصور الا على الاجسام والجسمانيات والتالى باطل لوجوب تكثرها بعد التعلق كما بينا فالمقدم باطل وفيه وجه آخر لم يذكره فى هذا الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها كانت الحاصلة بعد الانقسام من حيث هى تلك حادثة

في الصعود ... قوله قدس سره لا يتصور وحدتها فانها لا ينقسم بعد ذلك اى الوحدة تكون مع انها شتى وكل منها كثرة يقابلها وليس كل وحدة يقابلها

كثرة فان موضوع الوحدة النوعية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية وكذا موضوع الوحدة بالطبع كثير بالاجزاء فكذلك فيما نحن فيه فان التزيد لمن نشأة ونتائج

بدنشاة الابدان يقتضي تكثير الواحد وعكسه يقتضي توحيد الكثير وليس تكثير الواحد منحصرا في المقادير والاجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جسمية متعلقة

لا محالة واليه سياقه كلامنا الان الكلام في ان ما يتعلق بالبدن حادثة وهي كونه

واما الثاني فلقوله ولا تكثرها اى ولا يتصور تكثرها وفي بعض النسخ ولا كثرتها وهذا

انسب لكونها قسيم الوحدة فان هذه الانوار المجردة قبل الصياصي لا ابدانها

مرهتين اذ مع اتحاد النوع لو لم يكن فارق لم يحصل الاثنينية وقد حصلت فلها مميز

لكنها لا تمتاز بشدة النورية وضعفها اذ كل رتبة من الشدة والضعف مما لا يحصى

اى كل رتبة من الشدة لها ما لا يحصى من النفوس لانها غير متناهية وشدة

نوريتها متناهية اذ فوقها الانوار القاهرة وهي اشد نورية منها واذا تناهت

الشدة دون النفوس لزم ان يكون بازاء كل رتبة من الشدة نفوس غير متناهية

واذا كان كذا فلا يمكن التميز اصلا بين النفوس التي لكل رتبة ولا عارض اى

ولا بعارض غريب اى غير لازم للمهية مفارق فان العرض المفارق لا يختص

الفاعل العقلي بفرد دون غيره لتساوي جميع افراد النوع بالنسبة اليه وانما

يختص بمادة مستعدة لذلك بالحركات المخصصة لكن لا في مادة

للنفس غير البدن فلا مادة لها قبل البدن ولا مخصص فانها ليست في عالم

الحركات المخصصة وتحقيقه ان الامور الغريبة انما يلحق الاشياء المتساوية

في النوع لاتفاقات هي سوق اسباب حادثة من حركات فلكية فان الكلام اذا

عاد الى ان الامر الغريب علته ماذا كانت حتاج الى علة اخرى غريبة ولا ينقطع

عنها الكلام ويستدعي ذلك اسبابا غير متناهية على التعاقب ولا يتاتى ذلك الا

بحركة دورية كما قد علمت واما انه لا يجوز ان يكون التميز بين النفوس بنفس

مهيتها لتساويها في تمام المهية ولا بامر داخل فيها لبساطتها ولا بعرض لازم للمهية

ومرتبة متعينة ذاتية في الترتيب الزماني
لا يشاركه غيره في مرتبة المتقضية المتجددة
ولا يمكن انقلابه الى غيره بان يصير
سابق ابدا واللاحق لاحق
ابدا في شيء كذا في يوم
كذا في اسبوع
كذا في شهر كذا في سنة كذا لا يمكن ان يتجدد الى غير
او يكون في تعاد في ساعة اخرى وهكذا اكثر من حدود
الزمان وجزء من اجزائه وبالجملة من علم ان كل يوم
وساعة ثابتة شخصا غير الاخر كما في القرآن
كل يوم هو في شان من ان الكل متشابه
... المهية النوعية وهي الكم المتصل الغير القار

شكثرة لا يكون الا في عالم الحركات دقيد الابدان لا يكون مميز عرضي واما بطلان كونها واحدة

بالعدد فهو انها لو

كانت كذلك لكان كلما

ما ادركه زيد لادركه عمرو وبالعكس

ولا طلع كل من الناس على ما اطلع عليه الكل

ضرورة ان نفس كل بدن منهم هو عين المدرك لذاته

وللمعلومات المتصرف في بدن آخر وليس كذلك بالبديهة ويرد

على ابطال الشق الاول انا لا نسلم انها متحدة نوعا بمعنى انها افراد نوع

واحد متغايرة في الوجود بل هي باجزاء شيء واحد وحدة عقلية اشبه منها بافراد

لجميع المدركات بجميع الآلات فكان يدرك كل احد ما يدرك الكل وهو ظاهر

اقول كلامنا في اتحاد النفوس قبل الابدان لا في اتحادها حين التعلق

بالابدان والاتحاد في كل نشأة يخالف الاتحاد في نشأة

آخر اذ لا شبهة لاحد في ان نشأة التعلق بالبدن

غير نشأة التجرد عنه كيف والنفوس في

هذه النشأة البدنية صارت

بحيث يتأحد كل واحدة

بالبدن اتحادا

طبيعيا يحصل منهما نوع طبيعي وفي النشأة العقلية يكون متحدة بالعقل الفعال

كما عليه بعض الافاضل المتقدمين فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل

ان الافاعيل المختلفة بآلات مختلفة لا ينافي وحدة الفاعل وذلك كالنفس مدركة

المحسوسات

٤٤٣

المختلفة بالآلات

متغايرة ومع ذلك هو المدرك

لجميعها لكني اقول هذه الحيثيات كلها

انها تقييدية مكثرة للنفوس المحيثة بها الا على

نحو التركيب الاعتباري ولا بان يكون المقيد بها من

حيث هو مقيد بها امرا اعتباريا بل المقيد لكل قيد امر حقيقي متحد

بقيده مغاير للمقيد بقيد آخر من جهة ذلك القيد واتحاده به قولنا

النفوس بالذات قلنا نعم ولكن في نشأة الآلات البدنية وبحسب تقيدها بتلك

الآلات

وذا ما اشكل عليه ... في هذا المقام غاية الاشكال وقد علمت حقيقة الحال

انها صادرة (شاع م) قوله قدس سره وما يقال ان النفوس انات

ليس لها حال موجب الى سقوط النفوس عبارة عن صدورها

عن سببها الاصلي ونزولها عن عالم ابيها المقدس بعضها

وان الحال التي توجب سقوطها عن ذلك العالم

شئون فاعلها وجهات علتها

وذوي بدعه لتشبيه بعضها

مع ان المعلولات

النازلة

انما يصدر عن عللها بواسطة جهات نقائص تلك العلل وامكاناتها وغير

[illegible]

في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية منه قوله الطبيعة ضربان عقلية وحسية

والنفس اذا

٤٤٤

كانت في العالم العقلي

كانت افضل واشرف واذا

كانت في العالم الحسي كانت اخس

وادون من اجل الجسم الذي صارت فيه و

للنفس وان كانت عقلية ومن العالم الاعلى العقلي

فلا بد ان ينال من العالم الحسي شيئا ويصير فيه لان طبيعتها متصلة

للعالم العقلي والعالم الحسي فلا ينبغي ان يذم النفس ويلام على ترك العالم العقلي

والكينونة في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا فاما صارت النفس على هذه

[illegible]

العقل استفادت التذكر وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك

لم تنحط الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفلي انحطت من ذلك العالم

الشريف وقوله في موضع آخر فان قال قائل ان كانت النفس

يتوهم هذا العالم قبل ان ترده فلا محالة انها يتوهمه

ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم

الاعلى فان كانت يتوهمه فانه

لا محالة يذكره وقد قلنا انها

اذا كانت في

العالم الاعلى لا يتذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان يتوهم هذا العالم قبل

ان يصير فيه لكنه يتوهمه توهما عقليا وما يدل ايضا في كلامه على ان النفس كان لها وجود

[illegible]

على شيء من الاشياء التي دونه الا على ذاته فاذا كان في غير عالمه في العالم الحسي فانه يلقي

بصره تارة

على الاشياء وتارة

على ذاته فقط وانما صار

ذلك الحال للبدن الذي صار فيه

بتوسط النفس فاذا كان مشوبا بالبدن

جذ الفكر بصره على الاشياء واذا تخلص قليلا الفكر

بصره على ذاته فقط فالعقل لا يتحيد ولا يتميز من حال الى حال

الا بالجهة التي قلنا واما النفس فانها تتحيد اذا ارادت علم الاشياء

الى آخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصريحا وتلويحا الى ان للنفس

[illegible]

فيها ضرب من الملامسة مع موضوع ما هو محسوس بالذات والنسبة في اللطافة الى

الذائقة كنسبة الذائقة الى اللامسة العامة فان حامل مدركاتها جسم

بخاري هوائي وحامل مدركات الذوق جرم لعابي مائي وحامل مدركات

اللمس في الاكثر يكون اجراما كثيفة خشنة وانما يدرك الحرارة

الشديدة لاجل تفرق الاتصال الحاصل بسببها

في جرم اللامس وكذا برودة الزمهرير

لتكثيف الآلة بالتجميد لا لاجل

لطافة الموضوعين

اعني الثلج

والهواء [illegible] ذي الرائحة جزء لطيف يختلط بالهواء فيصير الى

الخيشوم فيدرك الشم بالكنه ولا يحتاج الى انفعال الهواء والشارح زيف هذا

[illegible]

في باب السمع سابقا تعليقات

لا ستركها فيه وعدم صلاحيته للتميز فانما لم يتعرض له لظهوره فلما لم يمكن كثرتها
ولا وحدتها قبل تصرف الصياصي فلا يمكن وجودها اى قبل الابدان اذ لو امكن
وجودها حـ امكن وحدتها او كثرتها لان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم لكن
لا يمكن وحدتها ولا كثرتها قبل الابدان فلا يمكن وجودها حينئذ وهو المطلوب

طريق آخر ان كانت اى النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصي فلم يمنعها
حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض لانهما من توابع تعلق البدن وقد فرضت مجردة
عن جميع العلائق ولا اتفاق اى ولا اتفاق متأثر من الاتفاقات التى هى سوق اسباب
حادثة من حركات فلكية يتوقف عليه كمال النفوس فى عالمنا هذا ولا تغيير فيه اى فى
عالم النور المحض يوجب كمالها ايضا اما الاتفاق فلتوقفه على الحركة الممتنعة ثمة واما
التغيير فلتوقفه على تغيير الفاعل وهو نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا واذا لم يمنعها
حجاب ولا شاغل عن عالم النور وليس ثمة ما يتوقف عليه كمالها من اتفاق وتغير
انتقشت بكمالها الخاص بها ازلا لوجود الفيض واستعداد القابل للقبول مع مقابلة
الفيض وارتفاع المانع فيكون اى النفوس قبل الابدان كاملة فتصرفها فى الصيصية
يقع ضايعا لانه كان لتحصيل الكمال وقد حصل والعناية الازلية تابى ذلك ولهذا
لا معطل ولا ضايع فى الوجود ثم لا اولوية بحسب الماهية لتخصيص بعضها اى بعض
النفوس بصيصية والاتفاقات اعنى الوجوب بالحركات انما هو فى عالم الصياصي يستند
الصيصية لنورها بالحركات وليس فى عالم النور المحض اتفاق تخصص ذلك الطرف وما يقال
اى فى بيان اتفاق تخصيص ذلك الطرف وهو قول بعض الحكماء ان المتصرفات
اى النفوس الناطقة المتصرفة فى الابدان ينبغى لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها
وهبوطها

القدس موطن
ايها المقدس الى العالم
موطن الطبيعة الجسمانية ثم اكثرت
فى مرموزات الانبياء واشارات الاولياء
والحكماء ففى القرآن المجيد ذكر هبوط النفس وصعود
فى آيات كثيرة كقوله تعالى لقد خلقنا الانسان فى احسن
تقويم

هذه الكينونة التعلقية النفسانية كان للاشياء
الخارجية كينونة عقلية فى الفضاء السابق الالهي
وهى هنالك مصونة عن التغير والتبدل و
وقوعها فى المواد الكونية المتبدلة
المتكثرة وفى كلام امير المؤمنين
عليه السلام رحم الله
امرأ اعد لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفى

وهبوطها عن مراتبها موجب لتعلقها بالابدان كلام باطل اذ لا تجدد فيما ليس في
عالم الحركات والتعلقات اي لا تجدد في عالم المجردات لما علمت ان تغيرها لا يكون
الا لتغيره تعالى عنه علوا كبيرا **حجة اخرى** هي ان الانوار المدبرة ان كانت قبل
البدن فنقول ان كان منها ما لا يتصرف اصلا اي في بدن من الابدان فليس بمدبر
اذ المدبر هو ما يتصرف في بدن ولا تصرف فيه بالفرض ووجوده معطل لان
الغاية في ايجاد النفوس وصولها الى كمالاتها التي هي التجرد المحض بواسطة تدبير
الابدان فاذا لم يكن مدبرة كانت معطلة في الازل ولا معطل في العالم لان الانوار
الالهية الصادرة عنه بواسطة الانوار العقلية وغيرها من الحركات الفلكية
انما يوجد لغايات عقلية فعلية يقتضي حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذي كمال
بحسب استعداده وان لم يكن منها ما لا يتصرف كان ضروريا وقوع وقت وقع فيه
الكل ولم يبق نور مدبر اي بعد وقوع الكل وهو اتصال جميع النفوس بالابدان لا يبقى
نور مدبر يتعلق ببدن لتعلق الكل وانفصاله وفي بعض النسخ وما بقي نورا مدبرا
والاول اظهر واولى لان هذا يحتاج الى تقدير دونه وكان الوقت اي الذي وقع فيه الكل
قد وقع في الازل وفي بعض النسخ في الازل وهو دوام الوجود في الماضي كالابد الذي
هو دوام الوجود في المستقبل ومنها الازلي والابدي اي الدائم الوجود فيهما والمعنى
ان الوقت يكون قد وقع في الماضي من الزمان لان الحوادث لا بداية لها وكذا لتعلقات
هذه النفوس بالابدان وتصرفاتها فيها لكونها حوادث واذا لم يكن لها بداية ولها
نهاية بالفرض يكون بالضرورة قد انقضى وقت نهايتها التي هي وقت وقوع الكل ولو
كان كذا فكان ما بقي في العالم نور مدبر اي لبدن انساني وهذا انما تم لو لم يجز تعلق نفس

بیدن بعد تعلقها ببدن اخر والا لا یبقی مدبّر وهو محال اذ النفوس کما لا بدایة لها کذلك لا نهایة لها

طریق اخر واذا علمت لا نهایة الحوادث ای فی المستقبل ولهذا قال لا نهایة اذ الحوادث کما لا اوّل لها ولا بدایة کذلك لا اخر لها ولا نهایة ولو کان مراده الماضی لقال لا بدایة الحوادث واستحالة النقل الی لناسوت ای استحالة التناسخ وهو تعلق النفس ببدن بعد تعلقها بغیره والغرض انك اذا علمت ان لا اخر للحوادث علمت ان لا اخر لتعلقات النفوس بالابدان واذا علمت استحالة التناسخ علمت انه فی کل تعلق یکون نفس جدیدة لا مستنسخة ویلزم منها ان یکون النفوس غیر متناهیة سواء کانت حادثة او غیر حادثة الا انه علی تقدیر کونها غیر حادثة یلزم قدماء غیر متناهیة فی المفارقات ومستدعیة لجهات کذلك فیها فلذلك جعله مقدّم الملازمة وقال فلو کانت النفوس غیر حادثة ای لو کانت قدیمة مع لا نهایة الحوادث واستحالة النقل لکانت غیر متناهیة فاستدعت جهات غیر متناهیة فی المفارقات لکونها ممکنة الوجود ومفتقرة الی علّة مع انّ الواحد لا یصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد وهو محال لانه یعود الکلام الی تلك الجهات الغیر المتناهیة حتی یلزم ان یکون فی المفارقات اعنی عالم العقول علل ومعلولات غیر متناهیة مجتمعة فی الوجود وهو محال ضرورة انّ النفوس قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام لینفعل عن الحوادث ویجوز کونها غیر متناهیة ولا یخفی انه لو حمل لا نهایة الحوادث علی الماضی لزم ما ذکر بعینه وانت اذا تأمّلت هذه الحجج باسرها فانك لا تجد فیها حجّة برهانیة بل کلّها اقناعیات ومبنیة علی ابطال التناسخ امّا الاولی فلانها علی تقدیر صحة مقدماتها انما یدلّ علی انّ النفس لا یوجد قبل البدن ولذلك عبّر عنه فی التجرید وقال ولیس هذا النور موجودا قبل البدن ولا یلزم من ذلك حدوثها لجواز ان یکون

قوله قدس سره فلو کانت النفوس غیر حادثة فاستدعت جهات الخ اقول فیه اشارة الی انّ وجود النفوس فی عالم المفارقات کوجودها فی عالم الابدان متکثرة ومتمیزة بنحو زمانیة او وضعیة او غیر ذلك فانّ نشأة من نشآت الوجود خواصّ ولوازم اخری کما الذی یلزم منه کون النفوس الغیر المتناهیة فی ذلك العالم

النفوس ... وجود ... النفوس ... هذا البحث انّ وجود النفوس مجرّدة عن الابدان فی عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهر العقل الفعّال

ثم حاصله ان تلك القوى مدركة بغير تلك الالات فان استعمال الالات علة معدة لحصول بعض الصور الادراكية عند النفس سببا في الصور الكلية المنتزعة من الجزئيات

قبل كل بدن حاصلة في بدن اخر اللهم الا ان يراد بالبدن في قوله وليس هذا النور موجودا قبل البدن بدن بعينه وهو البدن المتعلق به النور بالفعل في الحال الصالح لتدبيرها وتصرفها فيه لا بدن من الابدان واما الثانية والثالثة فلان الدعوى فيهما ان النفوس ان كانت قبل البدن لزم المحال من استثناء الخ بل يلزم ان لا يكون النفوس قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها الا بابطال التناسخ كما علمت واما الرابعة فقد صرح باحتياجها اليه وبناؤها عليه ويختص الاولى بانه لا يلزم من كون الانوار المدبرة الانسية واحدة بالعدد ان يكون ما علم واحد معلوما للجميع اما الجزئيات المدركة بالالات والكليات المنتزعة من تلك الجزئيات فظاهر لجواز كون ادراكها مشروطا بتلك الالات فلا يدركها الا فيها واما غير المنتزعة من الكليات فيلزم الاشتراك في العلم بها لعدم توقفها على الالات الا ترى كيف اشترك الكل في العلم بذاته حيث لم يكن ادراكها بالة لانه لا يلزم من تناهي شدة نورية النفوس وانحصارها بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزها ان لا يقبل الرتب الغير المتناهية كما لا يلزم من انحصار المزاج الانساني وغيره من الحيوانات بين طرفي افراط وتفريط لا يتجاوزهما كون الامزجة الانسانية متناهية بل هي غير متناهية مع انحصارها بين طرفين حاصرين كذلك شدة نورية النفوس يجوز ان يكون مع كونها متناهية ذات رتب غير متناهية كاشتمال زمان وخط متناهيين على انات ونقط غير متناهية وح يلزم ان يكون لكل رتبة من الشدة نفس واحدة لا نفوس ولا استحالة فيه فضلا عن كونها غير متناهية ليستحيل ثم قسمة غير المتناهي على المتناهي في المتعددات يستلزم ذلك اعني وقوع غير المتناهي بازاء المتناهي كما استدل به القائلون بوجوب الاشتراك عليه بان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية واذا قسم غير المتناهي من المعاني على المتناهي

من الالفاظ

٤٤٨

لايمكن في عالم الابداع ويمكن بهما ما ذكره قياس بلا جامع
دقوله يجوز
ان يكون بعض
المجردات بقوته وكماله
لا يمكن في قبول كمال الفيض الا كمال
الله الا اخره كلام فاسد فان بعض المجردات
الضعيفة الذي ذكره ان كان جوهرا عقليا بالفعل
فلا يمكن تعلقه بالجسم كالقوى الفائضة بالاجسام

[illegible]

بما هي نفس قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي
في افاعيلها وانفعالاتها بالجسم والاشتراك
لا يحصل الا بفعل او انفعال ثم
ان النفوس الانسانية
لا يكمل من حالها في
اول نشاتها
النفسية انها خالية عن جميع الخيرات والكمالات الحسية
والعقلية وكونها مادامت نفوسا لا يستكمل شي من
الكمال الا حين تحولها بالبدن او فيه او معه
امر يقيني تعليقات

من الالفاظ يقع بازاء كل لفظ معان غير متناهية ويلزم الاشتراك اذ لقائل ان يفرق بين رتب الشدة وبين نقط الخط واحاد الامزجة بان الرتب على تقدير ازلية النفوس الغير المتناهية فيه يكون بالفعل بخلاف النقط وموجوده معا بخلاف الامزجة فانها وان خرجت الى الفعل غير متناهية لكنها لم يوجد معا وعلى هذا يلزم فى الترتب انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولا يلزم فى النقط والامزجة لما ذكرنا من الفرق القادح فاعرفه فانه موضع دقيق والثانية بانه لا يلزم من مقابلة النفس لعالم النورى الحقانى بنفس تكاثفه كما لا يلزم من مقابلة الهواء للشمس استنارته بنورها لتوقف استنارته على تكاثفه وعلى هذا يجوز ان يكون بعض المجردات لقوته وكماله لا يحتاج فى قبول كمال الفيض الى استعمال الآلة كالعقول وبعضها لضعفه ونقصانه يحتاج فى قبوله الى استعمالها كالنفوس وعلى هذا لا يلزم من مقابلتها دون الآلة استفاضتها بكمالها لتوقفه على الآلة ولا آلة سلمناه لكن لا يلزم من عدم اولوية بعض النفوس القديمة ببعض الابدان بحسب الماهية عدم اولوية بعضها ببعض بحسب نسبته من الرتب الغير المتناهية التى لشدة نورية النفوس وضعفها فيجوز ان يكون الاولوية لهذا والثالثة بانه انما يلزم من عدم تصرف النفس القديمة فى البدن لكونها معطلة لو لم يستكمل النفس الا بالبدن وهو غير بين سلمناه لكن انما يلزم ان لا يبقى فى العالم نور مدبر لو لم يجرد بعض نفس لبدن بعد تدبيرها لبدن اخر على ما اشرنا اليه ثمة والتاسعة بانهما متناقضان لانه لزم فى الثامنة من وجود النفس قبل البدن استفاضتها بكمالها وفى التاسعة لزم من ذلك تعطيلها وهذا مما يدل على وهن الحجتين اذ لو كان جازما باحد الامرين لما حكم بمناقضة فى الحجة الاخرى وذهب افلاطن الى قدم النفوس وهو الحق الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه

لقوله

عن تعطيل ذات السؤال بان النفوس لما كانت مبتهجة بكمالها العقلى اللائق بحال تلك النشأة فالعلة فى هبوطها وصدورها عن ذلك وما اتى فى ذلك فالجواب ان العلة الفاعلية نفس ذات هويتها العقلية بحسب القضاء الازلى الربانى اقتضت نزولها فى عالم الابدان حكما

... فاسد بالبرهان القطعى ونسبة قدم النفس بآبائى نفس الى ذلك العظيم مختلق كذب لانه قائل بحدوث العالم وتجدد الطبيعة ودثورها وسيلان الاجسام كلها وزوالها واضمحلالها عند قيام الساعة كذوبان الجمد عند طلوع الشمس عليه كما بيناه فى رسالة وضعناها لتحقيق مسئلة الحدوث وان

لقوله ع الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف وقوله ع خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام انما قيده بالفى عام تقريبا للافهام تقريبا الى افهام العوام والا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة محدودة بل هى غير متناهية لقدمها وحدوثه وتمسك افلاطون فى الاحتجاج عليه بان علة وجود النفس ان كانت موجودة بتمامها
هذا الاحتجاج صحيح على قدم نحو بسيط الحقيقة بل يلزم منه قدم النفوس كب
قبل البدن الصالح لتدبيرها فتوجد قبله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن موجودة بتمامها قبل البدن بل بعد توقف وجودها عليه بكونه على هذا التقدير جزء علة وجودها او شرطها لكنها لا يتوقف عليه والا وجب بطلانها ببطلانه لكنها لا يبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علتها الفياضة واخصرها انها غير منطبعة فى الجسم بل هى ذات التدبير اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية ان يكون التدبير فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل لا يزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الذى هو ممتنع التغير فضلا عن العدم كما عرفت واذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبيرها وعلى هذا لا يكون البدن شرطا لوجودها بل التصرف فيها فيكون كفتيلة استعدت للاشتعال من نار عظيمة فيجذب النفس اليه بالخاصية او البدن اليها كالمقناطيس والحديد ليس من شرط جذب المقناطيس الحديد ان يكونا موجودين معا بل يجوز ان يكون احدهما مقدما على الاخر وتمسك بعض الافاضل من المعاصرين على قدم النفس بانها لو كانت حادثة لافتقرت الى علة بها يجب وجودها وهذه العلة اما ان يكون موجودة قبل حدوث النفس او لا يكون كذلك والاول يقتضى ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو مح والثانى لا يخ اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان يكون

العقل وكذا الكلام فى الصور والطبايع المتعلقة بالمواد فان قلت انه يلزم مما ذكرت ان كل نفس لم يبلغ الى مقام العقل الفعال فهى هالكة بهلاك البدن فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس الا شىء فى غاية القدرة فنقول ان

واشكالا عرضيين خارجين عن هوية ذاته ان النفس ما دامت هى نفس لها وجود ذاتى هى مفتقرة فى هذا الوجود الذاتى الى اضافتها الى البدن متقومة بحسب بعض قواها الحسية و الطبيعية وبالجملة تصرف النفس فى البدن من حيث موجودية النفس كما ان حلول العرض كان مثلا فى محله هو نحو وجوده فزوال التصرف فى البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها لنفسها او لفعلها المفارق وح لم يكن نفسا بل شيئا ارفع وارفع واقوى وجودا منها كما انها قبل بلوغها الى درجة النفسية كان شيئا اضعف

بسيطة والا لافتقرت من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان يكون علتها بسيطة اما الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان او يكون مفتقرا الى علة دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح وبطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتاثير فيه لا يمكن استناد المعلول الى الباقي وان كان له تاثير في شيء من المعلول وللباقي تاثير في باقيه كان المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تاثير فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هف ولا جائز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما علته التامة مركبة فهو مركب لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة فلا يكون علتها كذلك هذا خلاصة كلامه ولا يخفى انه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب وقد علمت ما عليه في اواخر المنطق عند الكلام على قاعدة في انه يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة فليرجع اليها من اراد الاطلاع على فساد هذه الحجة وانما اطنبت الكلام في هذه المسئلة لانها لما كانت من المسائل التي يبتنى عليها قواعد كثيرة احببت ان اذكر البحث من الجانبين اذ ربما يظهر للناظر النحرير في اثناء المباحثة ما هو الحق الذي يجب ان يعتقد ان امعن في الفكر والنظر انشاء الله تع

فصل في الحواس الخمس الظاهرة الانسان وغيره من الحيوانات الكاملة وهي احتراز عن الناقصة التي تعرى عن بعضها كالخلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما يعرى عن السمع والشم على ما قيل وان كان ذلك غير متيقن لاحتمال ان يكون هذه الحواس

في امثال

في امثال هذه النواقص ضعيفة جداً المفقودة بالمرة خلق له حواس خمسة هذا هو المشهور

وان احتمل ان يكون ان يدل الآلات الزائد ليس لنا ولا نعلمه من غيرنا كما لو فقد الانسان احد الخمسة

فكان يتصوره مع تحققه في نفس الامر كالاكمه الذي لا يتصور ماهية الابصار والعنين

الذي لا يتصور لذة الوقاع فالمحصور في الخمسة هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن

التحقق وما هو محقق في نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا اللمس

وهي قوة منبثة في جلد البدن كله من جهة ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل لجميع القوى

فيدرك الجلد بما باشره ويؤثر فيه بالمضادة اذ الانفعال والتأثير انما يكون عن الضد لا عن الشبيه

اذ الشيء لا ينفعل عن شبهه ولما لم يكن آلة اللمس خالية عن الكيفيات الاربع التي لعناصرها

التي تركبت منها وجب ان يكون مدركة للاطراف بالتوسط المزاجي ولهذا كلما كانت الآلة

اقرب الى الاعتدال كانت اقوى والطف في الاحساس وما يدرك باللمس هي الكيفيات الاربع الاول

والخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين والهشاشة واللزوجة واما ان الاحساس

بهذه الاشياء هو تبع للاحساس بالكيفيات الاول وان اللمس هل هو بقوة واحدة او بقوى

مختلفة فليس من المهمات ليتكلم عليه والذوق وهي قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان

يدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالطة للرطوبة العذبة اللعابية التي يستحيل الى

طعم لو ورد وذا بان ينتقل الطعم اليها فان الاعراض لا ينتقل بل بان يخالطها اجزاء ذي

الطعم ثم يغوص في جرم اللسان فيدركها الذائقة فيكون الرطوبة مسهلة وصول المحسوس

الى الحس وبان يتكيف بالطعم الذي هو من نوع طعم باعداد المخالطة اياها لا افاضة المفارق

الطعم عليها والشم وهي قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي

مدركة للروائح بتوسط الهواء المنفصل والبخار المرتفع من جرم ذي الرائحة بان يحصل

يتبعها وان القوة التي اولى مرتبة
الحيوانية تحقق
بها يجب ان يكون
جنس تلك الآلة لما تقرر ان
المدرك من جنس المدرك ويجب ان يكون
بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن اضداد ما
من تلك الكيفيات ويؤلمها فالحيوان من حيث هو

سعي قوله لكونه الآلة مستوية التضاد بين الكيفيات
وكذا الحال في ادراك الباصرة لتضاده للسواد
والبياض فالباصرة لخلوها عن اللون
مع قوة قابلة اياها بتأثره من كل
مرتبة من مراتب الالوان
ويدركها
التفصيل ان الآلة مستوية فهي وان لم تكن خالية عن كيفية كلية
لكنها ناقصة فيها لاعتدالها وكونها منكسرة الكيفية
وقد ذكرت التوسط بين الاطراف والاضداد انه
الخلو عنها فيتأثر عن كل مرتبة من مراتب الكيفيات
الاول سوى التي يشبه الوسطية التي يتصف بها القوة
الحيوانية بالضعف فعليه اكثر قوة واحدة من هذه الحواس

في الهواء بسبب مجاورته لك الرائحة ماهو من نوعها بافاضة المفارق وقيل لاحاجة الى انفعال الهواء وهو خطاء لان الرائحة تصل الى مد بعيد وربما كان الجسم ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه الابخرة ما يشغل تلك الاحياز الكثيرة والمسافات المتباعدة فقد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على ادراكها للجيف من المسافة المذكورة انه لم يكن في حوالي موضع المعركة رخمة ولا في نحو هذا الحد من المسافة وذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير وفي كثير من الحيوانات قوية وهي في الانسان ضعيفة ويشبه رسوم الروائح في نفس الانسان ادراك ضعيف البصر شبحا من بعيد والسمع وهي قوة رتبت في العصب المفروش على سطح باطن باطن الصماخ هي مشعر الاصوات بتوسط الهواء بنفسه والصوت وهو ما يدرك بحاسة السمع انما يحصل بتموج الهواء بقلع او قرع عنيف فينضغط منه الهواء فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويتموج بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعدة كمد الجلد على الطبل فيحصل طنين فيدركه القوة ويتموج الهواء كما يرى من دوائر الماء لما وقع فيه حصاة والصدا انما هو لانعطاف الهواء المصادم لجبل او غيره من عال ارضي وهو كرمي حصاة في طاس مملوء ماء فيحصل دوائر متراجعة من المحيط الى المركز وقيل ان لكل صوت صداء وفي البيوت انما لم يقع التميز لقرب المسافة فكانهما يقعان في زمان واحد فلهذا يسمع صوت المغني في البيوت اقوى مما في الصحراء واما الكلام في القلع والقرع وتشكل الهواء بمقاطع الحروف وتوقف سماع الصوت على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ وغير ذلك فقد سبق في اواخر المنطق فلا حاجة الى الاعادة

ان يبطل وجود القوة الحس فلم يحس
اذ الحس اداة
حس شئ بالقوة ونحوه
كلها فان قلت نعم ما ذكرت يلزم
ان يبطل القوة العقلية باتحادها بالصور
المعقولة فلم يدرك غيرها مع ان القوة العقلية من

تفاوت الوجودات في الشدة والضعف والاحاطة
قال الشارح ره
ذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير
وفي كثير من الحيوانات قوية
وفي الانسان ضعيفا
اه يرد عليه

ما ذكره الشيخ في الشفاء حيث قال يجوز ان يكون ادرا

والبصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة مدركة لما يقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع بل لا في المبصرات ولا بانعكاسه ولا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى العصبتين المجوفتين لا باستدلال لبطلان ذلك كله على ما سبق بل المقابلة المستنيرة للعين السليمة وهي ما فيها رطوبة صافية شفافة صقيلة كمرآة فح يقع للنفس علم اشراقي حضوري على ذلك المبصر المقابل لها فتدرك النفس مشاهدة ومحسوسات البصر اشرفها فانها هي الانوار من الكواكب وغيرها كالنيران ونحوها لكن اللمس اهم للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها وجب ان يكون له قوة سارية في كليته بها يدرك المنافي من الكيفيات التي تبعدها عن اعتدالها ومن غيرها ليحترز عنه بالهرب منه وهي اللامسة ولهذا كانت منبثة في كل البدن ولم يختص بعضو وان كانت في بعض الاعضاء اقوى كباطن الكف بل الاصابع بل السبابة ولهذا جعلها الطبيعة كالحاكمة بالطبع في استعلام مقادير كيفيات الملموسات ولاجل ان اللمس يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والتنحي وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة حتى ان الاسفنجات التي تظن فيها بخلاف ذلك لها حركة انقباض وانبساط ولولاها لما عرف حسها والاهم غير الاشرف وهو واضح غني عن الشرح واعلم ان الاهم للحيوانات بعد اللمس الذوق ولهذا لا نجد من الحيوانات ما يعرى عن هاتين الحاستين ونجد كثيرا منها قد تعرى عن غيرها وانما لم يعر الحيوان عنهما لا سيما الذوق بدون جالب النفع اليه ودافع للضرر عنه لكن الاحض بالذوق في النفع ان يكون جالبا للمنافع والملائم وهو الغذاء ليخلف بدل ما يتحلل وامكن ان يعيش مدة

في الحواس الخمس الظاهرة

والا ادى الى هلاكه سريعا كما ان الاخص باللمس في النفع ان يكون دافعا للضار والموذى ولما كان دفع الضرر متقدما على جلب النفع لاجرم وجب ان يكون اللمس متقدما على الذوق ويكون الذوق تاليا له فلهذا قدم اللمس واردفه بالذوق ولكونهما اهم للحيوان من غيرهما قدمهما على البواقي والمسموعات الطف اى من المبصرات من وجه اخر وهو ان الاصوات الموسيقية الملذة المطربة تشوق النفوس الى وطنها الاصلي وعالمها العقلي وترفعها عن الامور الخسيسة الدنية الى الامور العلية السنية وعن الكمالات الحسية الى الكمالات العقلية العلمية والعملية ولهذا كانت للحكماء عناية عظيمة بالموسيقى فان له خطبا عظيما عندهم وفي بعض النسخ والمشمومات الطف من وجه اخر ولا وجه له وكان المشمومات صحفت عن المسموعات المنظمة اعين والله اعلم بحقيقة الحال ولان القلب اقوى الاعضاء حسا لانه مبدأ جميع الحواس فلا يحصل في حاسة من الحواس شئ محبوب او مكروه الا ويصل اثره الى القلب بان ينفعل الروح عنه ويتغير مزاجه فان استحال الكيفية ملائمة للقلب التذ والا تألم واعلم انه كما خلق للانسان وغيره من الحيوانات الكاملة حواس خمس ظاهرة وهي المشهورة المذكورة كذلك خلق لهم حواس خمس باطنة وانما لم يذكرها المص ههنا لانه لا يسلم كونها خمسا كما سيجيء تحقيقه ولا لم يذكرها عند الكلام عليها على الترتيب بل ذكر ما هو محل نظر ومحل اشكال ولهذا لا يفهم ما اورد من الكلام عليها كما ينبغي فلذلك اردت ان اشير اليها اشارة خفية تعين على فهم المباحث الاتية عليها فاقول احد الحواس الخمس الباطنة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ يجتمع عندها صور المحسوسات باسرها كحوض ينصب اليه الماء من انهار خمسة بها يحكم بان هذا الابيض هو هذا الحلو والحس

المشترك انواع خمسة من المحسوسات واجاب عنها المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الى الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يكثر بقصد ثان اولا

٤٥٦

الظاهر واحد فالجامع غيره ولابد للحاكم من حضور الصوتين وبها ايضا يشاهد
النقطة الجوالة بسرعة دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك لانضمام الحاضر
من الابصار مع ما بقي في الحس المشترك فان البصر ما قابل الا نقطة فلا يدركها الا كذا
والثانية الخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاول من الدماغ هي خزانة صور الحس
المشترك باسرها بعد غيبتها عن الحس المشترك والحفظ غير القبول وليس من شرط
كل قابل ان يحفظ فان القابل المستعد بسهولة كالحس المشترك يحتاج الى فرط رطوبة
والحفظ يحتاج الى فرط يبوسة كما في الخيال والفرق بينهما نعلم مما يفرق بين ما نتخيله
في اليقظة معاينة وبين ما نشاهده في المنام معاينة وكذا في غير المنام عند غموض
طويل فلو كانت المشاهدة بالخيال لكان كل متخيل مشاهدا وليس فليست
الثالثة الوهم وهي مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ وهي القوة التي تحكم
على المحسوسات في الحيوانات لمعان غير محسوسة كادراك السنور معنى في الفار يحمله
على الطلب وادراك الفار معنى في السنور يوجب الهرب هذا في الانسان تنازع
ينازع العقل لانه قوة جرمانية بما يعترف به العقل يمتحن في تجويز عقلات الانفراد
بالبيات في بيت فيه ميت وتنفر وهلف فدل تنازعهما على اختلافهما والرابعة المتخيلة
وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط ايضا عند الدودة من شانها التفريق
التفصيل فيجمع اجزاء انواع مختلفة كجعلها حيوانا من راس انسان وعنق جمل وظهر
نمر ويفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس فلا في القوى الباطنة اشد شيطنة منها
وتسمى عند استعمال الوهم اياها بالمتخيلة وعند استعمال العقل بالمفكرة بها يستنبط
العلوم والصناعات وبها المحاكاة في الاحلام وهذان في التجويف الاوسط والمتخيلة

منها

في ان صفات النفس لها نظير في البدن

457 العالم الاصغر اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر قيل لهذا التعليل وجه ظاهر الا ان يراد بالعالم الاكبر ذات النفس وبالاصغر البدن ثم لا يجب ان يعلم ههنا ان كل ما في النفس في البدن ليس بمقصود [illegible]

لزوم بين الامرين اعني اثر القهر واثر المحبة في النوعين انما تثبت بعد مرور ما على الامر المتوسط وهي القوة النفسانية الحيوانية فانها تسمى بالمحبة والقهر في عالم الجوهر الناطق يسميان بالشهوة والغضب في عالم النفس الحيوانية ويسميان بالجذب والدفع في عالم الجسم المحض وهو عالم الحركة وكذا الحال والقياس في نشأة اخرى بين هذه النشآت الثلث او اعلى منها فانها في نشأة وعالم كما يليق به وان لم يسم باسم مخصوص كالفعل والانفعال والهداية والاضلال والسعادة والنحوسة في الفلكيات [illegible]

منها في مؤخره والخامسة الذاكرة وتسمى الحافظة ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ وهي خزانة الاحكام الوهمية والتخيلية على تفاصيلها ونسبتها كما كان الخيال للحس المشترك وعرف التغاير باختلال بعضها مع بقاء بعض وعرف مواضعها باختلال القوى لاختلال الآلات لزوما مطردا وللحيوان قوة محركة على انها الباعثة وتسمى محركة باعثة لكونها الباعثة عليها وهي النزوعية وتنشعب الى شهوانية وهي الطالبة لما يلائم وغضبية وهي التي تطلب دفع ما لا يلائم بتخيل يفعل عن او ادراك وفي الجملة مطيعة للادراكات اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه واحد وقوة اخرى ايضا محركة على انها المباشرة للحركة وتسمى عاملة تنبث في الاعضا وتطيع النزوعية فعندما اجتمعت النزوعية على فعل اطاعت القوة المحركة المنبثة للعضلات والرباطات بجذب الاوتار الى مبادئها عند الطرب والمرسلة اياها باخذا الاوتار عند الطلب هاتان القوتان المدركة والمحركة من خواص الحيوان

فصل في بيان ان لكل صفة من صفات النفس نظيرا في البدن وانما كان كذلك ليشتمل العالم الاصغر اعني الانسان على مثل ما اشتمل عليه العالم الاكبر ولان مما لا يشك فيه عاقل ان بين النفس والبدن علاقة وليست علاقتها به علاقة جرم بمثله ولا عرض بمحله لكونها مجردة ولا تعلق العلة والمعلول فلا يوجدها البدن لان تاثيره انما يختص بما يناسبه وضعا بحيث هو ولا يوجد الشيء اشرف منه وليست علته ولا امتازت دونه اذ ما لم يحصل خصوصيتها لم يفعل وقد سبق انها لا تتقدم فهي علاقة شوقية لمناسبة بينها وبين البدن المستعد بالمزاج لقبول افاعيلها فاقتضت العلاقة الشوقية ان يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى

البدنية

البدنية التي هي مظاهر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية فلهذا فاضت
من النفس على البدن قوة الغضب بإزاء قهرها لما تحتها والشهوة بإزاء محبتها لما
فوقها الى غير ذلك مما ذكره او لم يذكره فان النور لما كان فياضا لذاته لا لامر خارج
عنها يجب ان يترشح عنه رقائق كمالاته على البدن المستعد لقبولها ولذلك
الفصل به وقال واذا علمت ان النور فياض لذاته وان له في جوهره محبة
لسنخه اى لاصله الذي هو ما فوقه لكونه علته وقهرا على ما تحته وهو معلول لكونه
واذ كان ذلك في العالم الاكبر فيلزم مثله في العالم الاصغر اى الانسان ولهذا
قال فيلزم من النور الاسفهبدي اى النفس الانسانية من حيث كونه فياضا
لذاته وذا قهر على ما تحته من البدن وهيأته المظلمة ومحبة لما فوقه من رب نوعه روح
القدس صاحب طلسم النوع الانساني الى نور الانوار في الصياصي الغاسقة اى الابدان
المظلمة بسبب قهره قوة غضبية بها يهرب عن المضاد ويدفعها وبتوسط محبته
قوة شهوانية بها يطلب النافع ويجلبها وكان النور الاسفهبد يشاهد صورا جزئية
اى جسمانية فيعقلها بان يجرد صورها عن موادها الطبيعية ويجعلها صورا عامة
اى كلية بعد ان كانت جزئية وفي بعض النسخ ويجعل اطوارها عامة اى يجعل اطوار الصور
البرزخية عامة نورية بعد ان كانت اطوارها جزئية ظلمانية نورية اى غير متقدرة بعد
كونها كذلك يليق بجوهره اى بجوهر النور الاسفهبد الذي هو محل تلك الصور
المجردة النورية لان جوهره ايضا مجرد غير متقدر لكن شاهد زيدا وعمرا واخذ
منهما للانسانية صورة عامة يحمل عليهما وعلى غيرهما اى من الاشخاص الانسانية
يلزم في صيصته قوة غاذية اى مناسبة لتلك القوة العقلية الآخذة من المختلفات

شيئا واحدا يناسبها وهي التي تحيل الاغذية المختلفة كلها الى شبيه جوهر المغتذي ولو لا هذه اي الغاذية لتحلل بدن الانسان ولم يجد بدلا فما استمر وجوده لانه انما يستمر باختلاف الغاذية بدل ما يتحلل من البدن وكمال في سنخ النور التام ان يكون مبدأ لنور آخر لانه فياض لذاته فلابد من كل نور ان يحصل منه شعاع هو فرعه ومعلول على ما عرفت من كون الانوار المجردة القاهرة بعضها علة لبعض فيحصل منه اي من النور الاسفهبد في صيصيته قوة توجب صيصية اخرى ذات نور اي نور مجرد يتعلق بها وهي المولدة التي بها بقاء نوع ما لم يتصور بقاء شخصه فيقتطع قدرا من المادة اي التي هي خلاصة الاخلاط واخر الهضوم ليكون مبدأ الشخص آخر وكمال من سنخ النور ان يزداد بالانوار السانحة اي العرضية الفائضة من نور الانوار ويستكمل بالهيئات النورية اي الفائضة من الانوار المجردة او الحاصلة له من المشاهدات فان احدهما غير الاخرى على ما علمت من الفرق بين شروق شعاع الشمس وبين مشاهدتها ويخرج اي بواسطة استكماله وانتقاله من حد الى حد ومرتبة الى مرتبة من القوة الى الفعل فيحصل منه في الصيصية قوة توجب زيادة في الاقطار اي الثلثة على التناسب وهي ان يكون الزيادات في الاقطار على تناسب طبيعي ليبلغ كمال النشو وهي النامية فخرج بقولنا الاقطار الزيادات الصناعية لانها اذا زيدت في جانب نقصت من الآخر وبالتناسب الطبيعي زيادة الورم ونحوه وبالبلوغ الى كمال النشو السمن والفرق بين الغاذية والنامية ان الغاذية تحيل الغذاء الواصل الى العضو شبيها بجوهره لبدل المتحلل دون زيادة المقدار والنامية توجب الزيادة في الاقطار وتوزع الغذاء بخلاف فعل الغاذية فتسلب عما من البدن ما يحتاج اليه من الغذاء وتزيده

في جهة اخرى ولو كانت الغاذية وحدها السوت في هذا الفعل وهما يخدمان المولدة فالغاذية تمدها بالغذاء والنامية بالتمديدات المشاكلة ويشترك النبات والحيوان في الاحتياج الى هذه الثلث لان كمال الاشخاص باعتبار المقدار لما كان بالتدريج احتيج الى النامية المبلغة الى كمال المقدار وباعتبار التحلل احتيج الى الغاذية لتخلف بدل المتحلل وباعتبار الفنا احتيج الى المولدة الحافظة النوع بالتعاقب ثم يخدم الغاذية جاذبة تاتيها بالمدد لتخلف بدل ما يتحلل وماسكة تحفظه اي المدد ليتصرف فيه المتصرف اي الغاذية والنامية والمولدة فان لكل تصرفا واحتياجا الى ماسكة تحفظ ما يرد عليه ريثما يتصرف فيه وهاضمة تغيره اي تغير المدد وتعده اي تجعله مستعدا للتصرف اي لتصرف الغاذية اذ لولا احالة الهاضمة الغذاء بحيث لان يصير جزءا للمغتذي لما قبل تصرف الغاذية ودافعة لما لا تقبل المشابهة اي مع المغتذي وهذه القوى اي الرؤساء الثلث التي هي الغاذية والنامية والمولدة والخوادم الاربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وغيرها من القوى التي لم يذكرها فروع للنور الاسفهبد في صيصيته اما باعتبار انها فائضة منه فيكون فروعا له واما باعتبار انها لا تستقل بفعل دون استعمال النور لها فهو اصل بالفعل والقوى فروع له هذا واما باعتبار استكمال النفس بها وانها كالالات لتحصيل كمالها فهي خوادم لها والصيصية صنم للنور الاسفهبد والفرق بين كونها صنما له وبين كونها صنما لروح القدس على ما قال وهو صاحب طلسم النوع الناطق ان الاسفهبد له صنم لا غير الصيصية التي تعلق بها وجميع الصياصي الانسية اصنام لروح القدس ويحتمل ان يكون البدن صنم النفس والمجموع صنم رب النوع

عدالة الصفة ليس فيه خلط وتركيب التشبه فلا يكون لكل واحد منهم الا فعل واحد واليه اشار بقوله وما منا الا له مقام معلوم ولذلك لا يتزاحم بعضهم بعضا

والرجل فانك قد تبطش باصابع الرجل فتزاحم اليد وقد تضرب بغير كف براسك فتزاحم اليد الذي هي آلة الضرب والبطش ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز فان هذا نوع

في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيواني

وهذا اظهر لان النوع هو المجموع لا البدن وحده فيحصل هذه القوى منه
اى من الاسفهبد باعتبارات فيه اى من القوى المختبرة وغيرها او الجهات العقلية كما
تقدم وشركة اى بشركة احوال البرازخ اى الحيثية المستعدة لقبول قوى النفس واثارها
فان للقابل مدخلا عظيما فى قبول الفيض فان ما هو اشد استعدادا اكثر قبولا او
بالعكس ويدل على تغايرها اى تغاير القوى وجود بعضها كالغاذية والنامية
قبل بعض كالمولدة او بعد بعض كبقاء الغاذية بعد المولدة وهما بعد النامية
واختلاف الآثار لامتناع صدورها عن قوة واحدة بسيطة واختلال بعضها
عند كمال بعض ولو كانت القوى متحدة لما كان شئ من ذلك فهى متغايرة والانسان
استوفى قوى الحيوان والنبات التى هى التغذى والنمو والتوليد وزاد عليهما
بالكمالات العقلية والاحوال القدسية فهو نسخة مختصرة من العالم الاكبر فيه ما فيه
فمن عرف نفسه وبدنه على ما هو عليه فى الوجود فقد احاط بالموجودات علما

فصل فى بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانى وفى ان
خواص الباطنة ليست حسا كما زعم المشاؤون وفى حقيقة صور المرايا والتخيل النور الاسفهبد
لكونه فى غاية اللطافة والنورية لانه مجرد لا ظلمة فيه من حيث ذاته لا يتصرف فى البرزخ
لكونه فى غاية الكثافة والظلمة والشئ انما يتصرف فيما بينه وبينه مناسبة كاللطيف
فى اللطيف والكثيف فى الكثيف لا فيما لا مناسبة بينهما كاللطيف فى الغاية فى الكثيف
فى الغاية الا بتوسط مناسبة ما وهى ما اى الذى بالنور الاسفهبد مع الجوهر اللطيف
الذى يسمى الروح اى الحيوانى وهو بخار لطيف شفاف يحدث من لطافة
الاخلاط وخلاصتها على النسبة الفاضلة المخصوصة ومنبعه التجويف الايسر من القلب

المقالة الرابعة

تتمة ... اذا علمت ما قررناه ... ان جوهر النفس لكونه من عالم النور العقلي لا يتصرف في البدن الكثيف العنصري بحيث يحصل منها نوع وحداني طبيعي الا بواسطة

وذلك لان الدم اذا انجذب من الكبد الى التجويف الايمن من القلب علت فيه حرارة فيتميز عنه البخار ساريا الى التجويف الايسر فاذا علت فيه حرارة الايسر وخاصيته صار روحا حيوانيا شبيها بالاجرام السماوية في لطفه وشفيفه ونوريته وقربه من الاعتدال وبعده عن التضاد فلذلك قال في بيان مناسبته اذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال فان الروح الحيواني اذا صعد الى الدماغ وتردد في تجاويفه الباردة اعتدل مزاجه وقل شفيفه وحدث فيه صقالة مرآتية بها يصلح لظهور العالم المثالي والشبح الخيالي فيه فيظهر منه فيه ما يليق باستعداده فان المقتصد اي الماء الصافي له ذلك وهو ان يظهر عنده المثال والاشباح القائمة لا في اين وغيره اي غير المقتصد الصافي الذي هو ليس من العنصريات كالبلور والزجاج وغيرهما مما يوثر فيه الماء في المزاج يصير مظهرا للمثال بتوسطه اي بتوسط المقتصد اذ لولا غلبته في هذه المركبات لما كانت مقتصدة على ما سبق وفيه اي في الروح من الحاجزية اي الكثافة ما يقبل النور اي الفائض عليه من النفس والعقل ويحفظه للكثافة ايضا ويحفظ اي هذا الروح ايضا ما فيه من الحاجزية الاشكال والصور اي المثالية والخيالية الظاهرة بين عنده لاقتصاده وفيه اي في هذا الروح ايضا اللطافة والحرارة المناسبة للنور اي العارض وفيه الحركة ايضا المناسبة للنور العارض ولان الحركة انما تناسب النور العارض دون المجرد كالحرارة قال وفيه الحركة ايضا يعني كالحرارة ليعرضان حكمهما في الانتساب الى النور العارض دون المجرد واحد واذ لم يكن في اعداد نوعه اي نوع هذا الروح الثبات لسرعة تحلله باعتبار التلطف وغلبة الحرارة فثبت نوعه

للكيفيات الاول التي للصور العنصرية المذكورة ثم للابعاد الجرمية ونحوها كلها الهيولى الاولى التي لا حقيقة لها الا قوة قبول الابعاد والكيفيات

قوله وفيه من الاعتدال والبعد عن التضاد ما يشابه البرازخ العلوية اعلم ان كثيرا من الناس ...

... اولى بها وليس كذلك عم انا لا نسلم ان المتوسط في الكيفيات بمنزلة الخالي عنها والذي ذكره بيانه من ان المعتدل وان كان متصفا بالكيفية المتوسطة لكن الكيفية لعدم كونها في الغاية

في طرف من الاطراف بمنزلة العدم ولذلك يعبر عن المعتدل بانه لا حار ولا بارد وقد شبه ذلك بمركز الدائرة وذلك ان الحرارة كلما نقصت قربت من العدم وكذا البرودة اذ لا يتصور مرتبة اخرى يكون غاية نقصان الطرفين اولى من الوسط فالمتوسط كالخالي لانه في غاية البعد والمناسبة

تتمة حاشية صفوا قبله بل الروح المحقق بالتحقيق
ان الجرم المعتدل لانه جرم واحد عنصرى جامع لجميع
الكيفيات التى وجدت متفرقة فى العناصر فله
حرارة النار ويبوسة الهواء وبرودة الماء ويبوسة

الارض والوجود خير من العدم
فما وجد فيه
مع وحدة صفات
الموجودات الكثيرة فهو افضل
مما لم يوجد فيه تلك الصفات فالمعتدل
بحسب وزنه ابدا معتدلة بالاجرام العلوية
اولا ترى ان المصنف سيثبت لهذا الجوهر اللطيف

[illegible]

فى البدن كما صرح به الاطباء لا بمعنى الكلم بكونه اعدل
الاجسام العنصرية لان معنى الاعتدال النوعى
الذى فيه كلامنا غير معنى الاعتدال
العضوى بمعنى التوسط فى
الكيفية بين الكيفيات
التى فى سائر
الاعضاء فالروح وان كان احر من سائر اعضا
البدن لكنه متساوى فيه او قريب من التساوى
كما الكيفيتين الفاعلتين تعليقات

بالمدد وهو انجذاب الدم من الكبد الى الجانب الايمن وسريان البخار المتصاعد عنه الى
الايسر فتشاكلت اى هذا الروح الذى هو الطف الاجسام العنصرية وافضلها
على جميع مناسبات النور وغيره من العناصر والعنصريات ان ناسب النور من وجه
خالفه من اخر فاتت الفضاء اى الهواء الحار اللطيف جدا لم يكن يقبل الشعاع لكثرة
شفيفه لنهاية لطيفه فلم يناسب النور من هذا الوجه لقبوله لسوانح الاشعة كما
علمت ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته ولهذا اى لمناسبة الهواء
الحار النور فيما ذكره قصد الى عالم النور البرزخى الذى دامت حركته اى عالم الافلاك
وقرب منه وعشقه واقام عنده مصافيا اياه فى المكان والحاجز اى الارض قبل النور
الشعاعى وحفظه فناسب اى الحاجز النور من هذا الوجه وان خالفه فيما سواه
والمقتصد اى الماء حفظ الشعاع وصار مظهر المثال النير والمستنير فهو وان ناسب
النور من هذين الوجهين ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه اى الكثافة
وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة اى مع النور ولما كان هذا الروح فى النورية
والاشتعال كسراج موضوع فى التجويف الايسر من القلب فتيلته البخارات السارية
اليه من الايمن ودهنه الدم المنجذب اليه من الكبد والحس والحركة نوره والحيوة
ضوئه والشهوة حرارته والغضب دخانه ولم يكن فى العناصر والعنصريات ما هو
اشد مناسبة منه للنور مع ان النور بطبعه يميل الى الانوار ويفرح بها للمناسبة
وينفر عن الظلمات ويستوحش منها للمضادة صار هو المتعلق الاول للنور الاسفهبد
ويدوم تعلقه بالحيوة التى هى ضوء السراج بدوام الدهن والفتيلة وتزول التعلق
ويموت البدن بانتفاء ضوء السراج بانتفاء الدهن او الفتيلة وهو متبدد فى جميع البدن

لان السراج وان كان في القلب لكن ضوءه متصل بجميع البدن وكل جزء من هذا
الروح في اي عضو كان فهو ايضا كسراج بذاته ذي شعلة لكن لشدة اتصال النفس
بالبدن واتحادها به وغلبة نورها على انوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل
شعلة بل لاتصال الانوار بعضها ببعض تخيل ان جميع تلك السرج والشعل سراج واحد
وشعلة واحدة وهو حامل القوى النورية اي الجسمانية من المدركة والمحركة بافاضتها
ويتصرف النور الاسفهبد في البدن بتوسطه اذ لا بد في تصرف اللطيف في
الغاية في الكثيف في الغاية من متوسط يكون له مناسبة معهما بان يكون متوسطا
بينهما فيكون الطف من الكثيف واكثف من اللطيف ويعطيه اي البدن النور
بافاضته عليه القوى النورانية الاسفهبد وما ياخذ اي النور السانح اي الفائض
عليه من القواهر فههنا استعمل السانح في غير ما اصطلح عليه كما اشرنا اليه من قبل
ينعكس منه على هذا الروح فان هيئات النفس والبدن متنازلة متصاعدة
متعدية من كل واحد منهما الى صاحبه ما يليق به وذلك لشدة الارتباط بينهما
وما به اي الروح الذي به الحس والحركة هو الذي يصعد اي من هذا الروح الى الدماغ
ويعتدل اي يبرده ويقبل اي من النفس على ما قال في الالواح ويكتسب من النفس
السلطان النوري اي الذي يحس ويحرك ويرجع اي الصاعد القابل الى جميع الاعضاء
اي المدركة والمحركة ولمناسبة السرور اي الفرح مع النور صار كل ما تولد روحا
نورانيا مفرحا اعني من جملة الاغذية وفي نسخة الادوية والاول اقرب ولمناسبة
النفوس مع النور صارت النفوس متنفرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة
الانوار وهذا معلوم وجداني لكل ذي نفس والحيوانات كلها يقصد النور

في الظلم

قوله قدس سره وما ياخذ اي النور الصورة التي تفيض على الروح من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح اشارة الى ان صفات هذا الروح الحيوانية كالحس والحركة من توابع الصفات والكمالات التي تفيض على النفس الناطقة من عالم العقل كالادراك العقلي والتدبير العلمي وليس المراد من هذا الانعكاس ان صفات هذا الروح بعينها هي التي كانت للنفس وقد انتقلت منها اليه واحدة بالعدد بل انها كظل لها كما ان هوية هذا الروح بعينها كظل لهوية النفس نزلت الى هذا العالم فان للنفس مقامات وعوالم ولها في كل عالم ومقام صورة خاصة بتلك

ححطا الها على ما حصل منها الحس والحركة

في حكم الحجاب ثم ان الحكماء قد فرقوا بين حالة الذهول وحالة النسيان بان الصورة المدركة موجودة حال الذهول في الحافظة او المدركة وفي حالة النسيان مفقودة عنهما جميعا فعلى هذا لا يلزم من قوله حتى انه يجتهد عظيما ولا يتبين له نقض على قاعدتهم الا اذا ثبت ان

في الظلم وتعشق النور ولاجل ذلك ما يصاد الحيوانات البرية كالوحوش والسباع والبحرية كالحيتان وطيور الماء بالنيران والاضواء الموقدة في السفن وغيرها في الليالي المظلمة لانها اذا رات الانوار لم تملك نفسها لشدة عشق النفوس لها بل القت نفسها عليها فرحانة مسرورة بها غافلة عن الاعداء الموقدين لها فتدهش وتتحير كالغائبة عن نفسها فيوخذ بايديهم من غير كلفة وتجشم كذلك النور الاسفهبد لما راى ضوء سراج البدن تعلق به وان كان البدن وقواه من عداء عدوه فالنور الاسفهبد وان لم يكن مكانيا ولا ذا جهة الا ان الظلمات التي في صيصيته اي القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن ولكونها فرعا له على ما علمت وانت بعد ان رايت علاقة بين الحديد والمقناطيس وتحريكا فلا تتعجب من هذا ولما فرغ من بيان مناسبة النور والروح والبرزخ ذي اراد ان يذكر بعض احوال القوى الباطنة وانها ليست خمسا على ما زعم جماعة المشائين فشرع اولا في ان التذكر للامور المنسية ليس باسترجاع النور المدبر اياها من الحافظة التي هي خزانة الاحكام الوهمية ومحلها البطن الاخير من الدماغ كما هو راي المشائين بل باسترجاعه اياها من مواقع سلطان الانوار المجردة الفلكية التي لا ينسى شيئا كما هو راي الاشراقيين على ما صرح به رئيسهم بل رئيس الكل الالهي افلاطن ان الذكر انما هو من العوالم الفلكية والنفوس القدسية العالمة بجميع الاشياء الثابتة والماضية والمستقبلة و استدل على صحة ما اختاره بقوله واعلم ان الانسان اذا نسي شيئا ربما يصعب عليه ذكره حتى انه يجتهد عظيما ولا يتيسر له وفي بعض النسخ ولا يتبين له ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه وفي بعض النسخ ثم يتفق احيانا ان يتذكر ذلك بعينه

ثمة حاشية فهذا ما ذكرناه في اثبات عالم الصور المقدارية المفارقة عن المواد والحركات الانفعالية وبهذا التحقيق ثبت ان النفس الانسانية لكونها مخلوقة على صورة بارئها قوة فاعلية على اختراع الصور القائمة بذاتها قيام الشيء بموجده لا قيام المقبول بقابله وبذلك يندفع كثير من الاشكالات الواردة على اثبات وجود الاشياء في الذهن كاشكال انطباع المقدار العظيم كالسماء والارض والجبال في الجرم الصغير الدماغي وغير ذلك كما سيظهر لك تعليقات

سطوحها المحدبة ولا يحس بالبصر لشفافة الافلاك

فالممكن نقشه فهو منقوش

فليس هذا الذي يذكره في بعض قوى بدنه اي الحافظة كما يعتقده المشاؤن والا ما غاب

وفي بعض النسخ ما فات عن النور المدبر بعد السعي البالغ في طلبه وليس على ما يفرضه انه

اي المنسي محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع منه مانع اي بدنه فان الطالب انما

هو النور المتصرف وليس برزخي اي جسم ولا جسماني حتى يمنعه مانع اي جسماني

عن امر اي عن العثور على امر محفوظ في بعض قوى صيصيته فلو كان المنسي في

ذاته او في بعض قوى بدنه لكان حاضرا عنده وهو شاعر به اوكان يشعر به عند

الطلب بعد الغفلة عنه لكنه ليس كذلك والى الاشارة بقوله ولا يتيسر الا نسيانه

في حال غفلته عن امر اي المنسي شيء مدرك في ذاته وصيصيته لم ينسه حال تفتيشه

عن امر لا يشعر بشيء مدرك له لا في ذاته ولا في شيء من قوى صيصيته ولو كان

المنسي في احدهما لكان حاضرا عنده غير غائب عنه ولا يشعر بشيء مدرك له

فليس التذكر الا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الانوار الاسفهبدية الفلكية

فانها لا تنسى شيئا والصور الخيالية على ما فصلت مخزونة في الخيال اي لكونها خزانة

الحس المشترك كما ذهب اليه المشاؤن باطلة لمثل هذا اي لمثل ما ذكرنا في كون الحافظة

خزانة الوهم فانها اي الصور الخيالية لو كانت فيها اي في الخيال لكانت حاضرة له

اي للنور المدبر وهو مدرك لها ولو كان كذلك لكان الانسان عند النسيان

يجد في نفسه شيئا مدركا له وليس كذلك على ما قال فلا يجد الانسان في نفسه عند

غيبته عن تخيل زيد شيئا مدركا له اصلا بل اذا احس الانسان بشيء ما يناسبه

اي زيدا او تفكر فيه في شيء يناسبه ينتقل فكره الى زيد فيحصل له اي للذات ارتسام

الذي هذا شأنه استعداد لاستفادة صورة زيد ...

كالانسان ومقداره

ومحيطه مما لا يمكن نقشه

كالروائح والطعوم فهو منقوش بنحو

آخر كالكتابة حول كل شخص على ما هو عليه من

الصغر والكبر والنشو والنمو الى آخر امره ولذلك

...

ممنوع من ... مقدارا آخر سواء كانت النقوش حركية

او نقشية او لم يكن وان كانت منقوشة ببعض

فتلك منها لزم الترجيح من غير مرجح

امتناع تذكر مقادير غير متناهية

اللهم الا ان يلتزم ذلك

ويقال ...

مرجح غير معلوم لكلها كما ترى لا تخلو عن وهن وايضا

المحسوسات المتذكرة يتذكر على نحو ما وقع الاحساس

بها فالروائح والمشمومات والمذوقات يتذكر روائح

ومشمومات ومذوقات لا نقوش وكتابات

منقوشة مكتوبة حواليه ثم الذي يتراءى على طرز ما

افاده قدس سره ان التذكر لم لا يجوز ان يكون من

فى الاشارة الى ان الحواس الباطنة ليست منحصرة فى الخمس

اى المعنى كصورة زيد فى المثال من عالم الذكر انما هو النور المدبر لكونه المحصل لا ستعداد
الاستفادة واثبت بعض الناس اى المشائون فى الانسان قوة وهمية هى الحاكمة فى الجزئيات
اى المعانى التى لا تحس ولا تتادى اليها من الحواس كما سبق بيانه من ادراك الشاة
معنى فى الذئب وهى العداوة المقتضية للهرب منه واخرى متخيلة لها التفصيل و
التركيب اى فى الصور التى فى الخيال والمعانى التى فى الحافظة فيجمع بين المختلفات كانسان
يطير ويفرق بين المتناسبات كانسان بلا راس واوجبوا ان محلها التجويف الاوسط
اى من الدماغ ولقائل ان يقول ان الوهم بعينه هو المتخيلة وهى الحاكمة اى فى الجزئيات
من المعانى المذكورة والمفصلة والمركبة اى للصور المذكورة ودليلك على تغاير
القوى اما اختلال بعضها مع بقاء البعض اى الدال على تغاير المختل والباقى
ولا يمكن لاحد دعوى بقاء المتخيلة سليمة وليس ثم شئ حاكم فى الجزئيات اى من
المعانى المذكورة الذى هو الوهم عندك بل متى وجد احدهما وجد الاخرى
وكذا ان اختلت او سلمت يكون الاخرى كذلك واختلاف المواضع اى مواضع القوى
عرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها على معنى انه كلما اختل موضع
احدهما اختلت هى وقد اعترفوا بانهما فى التجويف الاوسط واذا لا يختل احدهما وفى
بعض النسخ احدهما مع سلامة صاحبه فمواضعهما ايضا كذلك حتى لا يختل موضع
احدهما مع سلامة موضع صاحبه والا لاختل احدهما مع سلامة صاحبه وليس كذا
لما عرفت وعلى هذا فلا يتم الاستدلال على تغاير هاتين القوتين باختلال احدهما
مع سلامة الاخرى ولا باختلاف مواضعهما واما تعدد الافاعيل اى الدال على تغاير
صدورها من قوة واحدة ولا يمكن الحكم بتعدد القوى لتعدد الافاعيل لانه انما

٤٦٧ بكون وجود الآثار كوجود الاعيان الخارجية
قوة ثابتة بقاء
فاعلها بخلاف فعلها
غير العارف من القصور فانه
لضعف نفسه يكون ضعيف الوجود
عديمة الاثر سريعة التغير لتغير حال النفس
ثم اعلم ان هذه القدرة التى يكون لاصحاب النفوس
[illegible]
البسيطة بالطبيعة واحدة مقتضية لآثار و
افاعيل متعددة فيها كيبوسة الارض وكثافتها
وثقلها وكرويتها ولونها الغبرة واستقرارها
المعتين وتحيزها بواسطة
تعدد الجهات فيه
لا يمكن ان يتعدد فعله كما هو البارى جل ذكره لكونه والذى
[illegible]

يمتنع صدور الافعال الكثيرة من قوة واحدة اذا كانت مجردة عن العلائق والجهات اما اذا كانت كذلك فكلا اذ يجوز ان يكون قوة واحدة لجهتين يقتضي فعلين اليس الحس المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لا يتأتى ادراكها الا بحواس خمس وهو يجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها مشاهدة ولولا ذلك ماكان لنا ان نحكم ان هذا الابيض هو هذا الحلو الحاضرين وفي بعض النسخ ملحقا وفي بعض النسخ الحاضرين فهذا اظهر فان الحس الظاهر ينفرد باحدهما والحاكم يحتاج الى حضور الصورتين ليحكم عليهما فاذا جاز ان يكون لقوة واحدة ادراكات كثيرة اي من انواع مختلفة لا من نوع واحد كادراكات كل حاسة فجاز منها اي من تلك القوة الواحدة افاعيل متعددة كثيرة اذا ادركها المدرك كل حس فعل آخر واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في المتخيلة على ان الحكم الوهمي لا يخالف فاعيل المتخيلة لانها ايضا ادراكات كالوهم ثم العجب ان منهم اي من المشائين من قال ان المتخيلة يفعل ولا تدرك وعنده اي عند هذا القائل الادراك بالصور لانه عنده عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك واذا لم يكن عندها اي عند المتخيلة صورة ولا يدرك فاي شيء يركبه ويفصله والصورة التي عند قوة اخرى اي الخيال كيف تركبها هذه القوة وتفصلها مع انها لا تدركها واذا لم يكن سلاطين المتخيلة ويمكنها من احكامها دون الصورة وفي بعض النسخ دون صورة اي دون ادراكها فلا يمكن ان يقال يحتمل الخيال موضعه والمتخيلة سلبية وهي على افعالها التوقف فعلها على الصورة ولا صورة لاختلال الخيال فالحق ان هذه الثلث اي الخيال والوهم والمتخيلة شيء واحد وقوة واحدة باعتبارات يعبر عنها بعبارات فيعبر عنها باعتبار حضور

فهما فلذلك مع انها اجناس مختلفة من الكيفيات فلم لا يجوز ان يكون لافعال وانفعالات متعددة قوة واحدة والجواب ان المدرك والمدرك لما وجب ان يكونا من جنس واحد فكل واحد من الكيفيات المحسوسات اعني المبصرات والمسموعات ...

لما كان جهة الفعل كالتركيب والتفصيل مخالفة لجهة الانفعال والادراك عندهم بقبول الصورة حصلت حكموا بان المتصرفة غير المتخيلة وعند ... تصير صورة الخيال خارجا من حد القوة ... الى حد الفعلية والكمال كما ان العقل المنفعل اذا استكمل يصير عقلا فعالا لكن في اوائل الكون لا يخلو عن قوة قبول وانفعال فلهذا كان المدرك والمتصرف فيها اثنان لا واحدة واما قوله واذا لم يكن عندها صورة فاي شيء تركبه وتفصله فليس بوارد وذلك لان هذه القوى مرتبطة بعضها ببعض والنفس مبدأ الجميع ومستعملها وجامعها فاذا كان ...

الصور الخيالية عندها بالخيال وباعتبار ادراكها للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالوهم وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيلة ومحل هذه القوة هو البطن الاوسط من الدماغ والذى يدل على ان هذه اى هذه القوة غير النور المدبر انا اذا حاولنا تثبتا وفى بعض النسخ تثبتا على شئ كالانفراد مع ميت بالليل كما تقدم نجد من وفى بعض النسخ نجد فى انفسنا شيئا ينقل عنه وفى بعض النسخ ينبو عنه والاول اولى لتكراه النقل بعد ذلك ونعلم ان الذى يجتهد فى التثبيت غير الذى يروم النقل وان الذى ثبت وفى بعض النسخ يقبل بعض الاشياء اى الحقة كوجود موجود لا فى زمان ولا فى مكان ولا جهة ولا داخل العالم ولا خارجه غير الذى ينكرها اى تلك البعض من الاشياء وانما انث الضمير لاكتساب البعض التانيث بالاضافة الى الاشياء واذ كنا نجد فى ابداننا ما يخالفنا هكذا وفى اكثر النسخ ما يخالفها هكذا اى ما يخالف انفسنا هكذا وهو ان يهرب عما تثبت عليه وينكر ما تقربه فهو غير ما به انانيتنا لتغاير احكامهما فان الثابت غير الهارب والمقر غير المنكر فهو اذن قوة زائدة عن النور الاسفهبد فى الصيصية لاجل انها ظلمانية لكونها جرمية منطبعة فى البرزخ اى الدماغ ينكر الانوار المجردة ولا يعترف بالمحسوسات وربما ينكر نفسها وهذا من عجب احوالها وتساعد فى المقدمات فاذا وصلت الى النتيجة عادت منكرة فيجحد موجب ما سلمت عن الموجب التذكر وان كان فى عالم الافلاك الذى المخزونة فيه جميع الصور والمعانى على اكمل ما ينبغى لا من خزانة الوهم التى هى الحافظة لما تبين انه لا معانى مخزونة فيها الا انه يجوز ان يكون قوة تتعلق بها استعداد ما التذكر فيكون هى الذاكرة لتعلق استعداد التذكر بها

[illegible]

تعليقات

لا بحصول المعاني الوهمية فيها لانه لو بطل حصول المعاني فيها لانتفى التعلق الاستعدادي بها وبدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر لاختلال البطن الاخير وليس لوجود المعاني فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها وقد علمت ان انطباع الصور في العين ممتنع لاستحالة انطباع الكبير في الصغير وبمثل ذلك يمتنع اى انطباع الصور في موضع من الدماغ فاذا الصور الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لشاهدها كل سليم الحس وليست عدما محضا والا لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام مختلفة واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون موجودة في صقع اخر وهو عالم المسمى بالعالم المثالي والخيالي متوسط بين عالمي العقل والحس لكونه بالمرتبة فوق عالم الحس ودون عالم العقل لانه اكثر تجريدا من الحس واقل تجريدا من العقل وفيه جميع الاشكال والصور والمقادير والاجسام وما يتعلق بها من الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات وغير ذلك قائمة بذواتها معلقة لا في مكان ولا في محل واليه الاشارة بقوله والحق في صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة اى في المراة والخيال ولا في غيرهما بل هي صياصي اى ابدان معلقة اى في عالم المثال ليس لها محل لقيامها بذاتها وقد يكون لها اى لهذه الصياصي المعلقة لا في مكان مظاهر ولا يكون فيها لما بيناه فصور المراة مظهرها المراة وهي معلقة لا في مكان ولا في محل وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة اى لا في مكان ولا في محل وكذا الحس المشترك وغيرها من القوى كلها مظاهر وصفات ما لسنه مرايا استعدادية لظهور الصور القائمة بنفسها المستغنية عن الزمان والمكان

قوله قدس سره وبمثل ذلك يمتنع في موضع من الدماغ اه لا شبهة في هذا الامتناع لمحقق مطلع على تجرد النفس للصور المقدارية المجردة عن المادة لكن الفضل نسب اليها انها باينة عن ذات النفس غير متعلقة بها ولا نعت عنها قائمة بها والحق ان وجودها [illegible]

عدد غير متناه وكذا الكل شيء عدد غير متناهية من الصور موجودة على سبيل الابداع الآن بقول من قبله ان وجودها كذا في ذلك العالم عند تحقق وضع خاص بينهما من مقابلة المراة وغيره ثم ينعدم عند زوال ذلك الوضع وفساده ثم لا يخفى كيف ان هذه الامور اسباب لظهورها لا لوجودها فنعلم من كلامه ان وجودها متحقق بتدبيره تشيقات

والمحل عنده باطنها العقل الفياض للوكل بذلك اباها بما يحصل لنا من الصور والمعاني
المهيئة نفيض العقل واذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر كالمرايا
اي كالمثل التي للمرايا كمثال صورة زيد مثلا قائم بنفسه وما هو منه اي الذي هذا
المثال حصل منه وظهر عرض لانه مثال صورة زيد العرضية الحالة في مادته وكذا
جميع صور الخيال والمرايا مثل الاعراض التي من صور الاشياء واشكالها ومقاديرها
وكما ان المرائي في المرآة مثال صورة زيد فصورة زيد هي مثال المرئي في المرآة اذ المماثلة
انما يكون من الجانبين واذا كان كذلك فصح وجود مثال جوهرية هي المثال المرئي في
المرآة وانما كان جوهرية لقيامها بذاتها لا في محل لها مثال عرضي وهو صورة زيد
الحالة في مادته والنور الناقص كمثال النور التام وفي بعض النسخ للنور التام فافهم
فان فيه سرا عظيما وخطبا جسيما وذلك ان جميع الاشياء التي في العالم العلوي
لها نظائر واشباح في العالم السفلي والاشياء تعرف بالاشباه والنظائر فالانوار
العرضية اذا عرفت حقائقها على ما ينبغي اعانت معرفتها على معرفة الانوار المجردة
الجوهرية والغرض من هذا كله ان تعرف ان النور الناقص العرضي الذي لشمس عالم
الحس هو مثال النور التام الجوهري شمس عالم العقل نور الانوار وعلى هذا يكون نور
كل كوكب عرضي مثال النور مجرد جوهري وهذا باب واسع وفيه ذوق كثيرة خلق الله لهم
بالفهم وكما ان الحواس كلها ترجع الى حاسة واحدة وهي الحس المشترك فجميع ذلك اي
القوى البدنية الظاهرة والباطنة المدركة والمحركة وغيرها من القوى المشتركة
بين النبات والحيوان وهي الغاذية والنامية والمولدة وخوادمها الى غير ذلك كلها
ترجع في النور المدبر الى قوة هي ذاته النورية الفياضة لذاتها والابصار ان كان مشروطا

المقابلة اى للمبصر مع البصر لان الباصر فيه اى فى الابصار النور الاسفهبد ولما
استشعر ان يقال اذا كان هو الرائى لجميع الامور العقلية والخيالية المثالية والحسية
فكيف لا يرى الاحوال الاخروية قبل مفارقة البدن قال وانما لا يرى اى النور الاسفهبد
اشياء اى اخروية قبل المفارقة اى البدنية لان الشئ قد يعرض لها ما يشغله عن ابصار
ما من شانه ان يبصره والشاغل فى حكم الحجاب فالنور الاسفهبد قبل المفارقة لاشتغاله
بالعلائق البدنية والعوائق الحسية والخيالية فى حكم المحجوبين عن العالم العقلى فلو ارتفع
الشاغل البدنى والمانع الحسى بالكلية او ضعف بالعلوم الحقيقية والرياضات القوية
البدنية شاهد العالم العقلى والانوار المجردة مشاهدة اتم ما للبصر كما يشاهده
المتالهون من اصحاب العروج الروحانى المنسلخون عن الناسوت الجسمانى وقد جرب
اصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة اتم ما للبصر فى حالة انسلاخ شديد عن البدن
وهم متيقنون ح اى حالة الانسلاخ بان ما يشاهدون من الامور ليست نقوشا
اى منطبعة فى بعض القوى البدنية بل يجزمون بانها ذوات قدسية قائمة بذواتها
دون محل ومكان وزمان والمشاهدة البصرية اى والحال ان المشاهدة البصرية
باقية مع النور المدبر وانما اكد هذه لئلا يظن ان يكون خيالا ومن جاهد
فى الله حق جهاده اى من المستعدين لمشاهدة الانوار لاعتدال مزاجه وقهر
الظلمات اى القوى البدنية والامور الحسية راى انوار العالم الاعلى مشاهدة اتم
من مشاهدة المبصرات اى البصرية ههنا اى فى هذا العالم فنور الانوار
والانوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهبد لمناسبته اياهم فى النورية والتجرد
ومرئية برؤية بعضها بعضا لنوريتها وعدم الحجاب بينها لتجردها والانوار المجردة

قوله قدس سره وقد جرب اصحاب العروج للنفس
مشاهدة صريحة اه هذه المشاهدة للصور المقدارية
التى ليست فى مادة ذات جهة وضعية ربما يتفق
لغير اصحاب العروج النفسى ايضا كالكهنة والمرورين
وغيرهم وكان مراده من هذا الكلام اثبات انهم
يشاهدون الصور العقلية بالبصيرة العقلية
كما ان البصر يشاهد المبصرات واتم منها او
انهم يرون الانوار العقلية فى قوالب المثل المقدارية
وشئ من هذين المقامين لا يتيسر الا لاصحاب المعارج
الذين جاهدوا فى الله وقمعوا الشهوات ولذلك
عقب الكلام بقوله ومن جاهد فى الله حق
جهاده وقهر الظلمات راى انوار
العالم اه تعليقات

كلها

كلها باصرة وليس بصرها يرجع الى علمها اذ لا يحتجب عنها شيء هو معلوم لها الى بصرها لذلك الشيء الى علمها بل علمها يرجع الى بصرها لانّ علومها كلّها بصريّة لانها مشاهدة حضوريّة اشراقيّة التى هى الرؤية الحقيقيّة بل هو عين اليقين في هذ بخلاف المحجوبين بالمواد وغيرها من العلائق الحسيّة والعوائق البدنيّة مثلنا فنحن فان بصرنا قد يرجع الى علمنا وذلك فيما نعلم بالبرهان الذى هو علم اليقين ثمّ ان نشاهده بالعيان الذى هو عين اليقين كعلمنا بالمجرّدات دون مشاهدتنا اياها فان ظفرنا بها صار علم اليقين عين اليقين واتّحدا وقد يرجع علمنا الى بصرنا وذلك فيما لا يمكن معرفته الا بالرؤية كالاضواء والالوان لما عرفت ان بسائط المحسوسات لا يمكن تعريفها اذ لا اظهر منها فمن ليس له حاسّة البصر لا يمكن ان يعرف الضوء واللون اصلا فالعلم بنحوه يرجع الى رؤيته كعلمنا بالضوء واللون وكلّ ما لا يدرك الا بحاسّة البصر كالاشكال وامثالها وعلوم المجرّدات كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل وقد يكون مغايرة لها كعلمنا بما هو محجوب عن بصرنا فهذه القوى فى البدن كلها ظلّ ما فى النور الاسفهبد اى من الاعتبارات والجهات العقليّة الموجبة فى البدن آثار بحسبها هى اظلالها وهى القوى فهى اظلال لما فى النور الاسفهبد من الجهات والهيكل اى البدن وهو فى الاصل البناء العظيم والمعبد انما هو طلسمه اى طلسم الاسفهبد و حتى ان التخيّل ايضا اى وان كانت قوّة مدركة لا قوة استعداديّة كغيرها صنم لقوّة النور الاسفهبد الحاكمة لانّ له قوة قويّة حاكمة على الاشياء احكاما عقليّة وحسيّة وعلى نفسه حكما ما خاصّة بذاته ولولا ان النور المدبّر له احكام بذاته ما حكم بانّ له بدنا او تخيلا جزئيا وفى بعض النسخ او تخيّل جزئى اوله قوّة متخيّلة

جزئية الى غير ذلك من الاحكام الجزئية المختصة به التي لا يمكن ان يصدر عن غيره فهذه الاشياء اي من البدن وقواه الجزئية غير غائبة عنها اي عن قوة النور الاسفهبد بل ظاهرة لها ظهوراً تاماً ولما كان لقائل ان يقول يمكن ان يكون الحاكم بان له بدناً وتخيلاً وغير ذلك هو التخيل لا النور المدبر اشار الى جوابه بقوله والتخيل لا يأخذ صورة نفسه اي لا يدرك نفسه فانه حاكم على المحسوسات وما يتبعها اي من المتخيلات والتخيل ليس بمحسوس ليأخذ صورة نفسه ويحكم عليها ولا يقال انه مسلّم انه ليس بمحسوس لكنه معنى من المعاني الجزئية فيدركه الوهم ويحكم عليه لاتحاد الوهم والتخيل عنده على ما سبق تقريره والنور الاسفهبد محيط اي بالبدن وقواه وحاكم بان له قوى جزئية وهي التي يدرك بها جميع المحسوسات وله اخرى كلية يدرك بها جميع المعقولات فله الحكم بذاته وهو حس جميع الحواس وما تفرق في جميع البدن اي من القوى وغيرها من الاستعدادات ونحوها يرجع في النور الاسفهبد حاصلة الى شيء واحد هو ذاته النورية الفياضة لذاتها وللنور المدبر اشراق على مثل الخيال ونحوه اي نحو الخيال وهي القوى الباطنة الاستعدادية واشراق على الابصار المستغني عن الصورة اي عن حصول صورة المبصر في العين وله اشراقات اخرى كثيرة كاشراقه على العقول ونحوها فانه وان كان لتعلقه بالبدن وتشوقه اليه غير غافل عن البدن وقواه كذلك هو غير غافل عن العوالم العقلية سيما عند اعتدال مزاجه وشدة نوريته وانما خص الاشراقين بالذكر دون غيرهما لدقة عبّر عنها بالذكر الاجمالي وقال وله اي وللنور المدبر ذكر اجمالي ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار يعني ان النور المدبر عند اشراقه على القوة

الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل الباصرة من المبصرات لا بما في الباصرة من مثل المبصرات لبطلان الانطباع كما علمت فكذلك عند اشراقه على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية وهي التي في عالم المثال قائمة بذاتها لا في اين كصور المرايا الا انها مرئية بمرآة الخيال فانه مرآة للنفس بها يدرك الصورة المثالية ومنها الخيالية التي كلامنا فيها لا الصور الخيالية الذهنية التي هي مثل الخارجيات لا لبطلان الصور الخيالية لوجودها في عالم المثال بل لبطلان كون مدرك النور المدبر عند تخيله للصور مجرد الصور الخيالية وهي التي في الخيال لبطلان الانطباع ولقوله والا ان كان اي وان لم يكن الاشراق كالاشراق حتى يكون الادراك كالادراك والمدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار بل كان مدرك النور المدبر عند تخيل زيد مثلا مجرد مثال الخيال اي مثال زيد الذي في الخيال ان ادرك اي النور المدبر انه اي المثال الذي في الخيال مثال الخارج الذي هو زيد بالفرض يكون اي النور المدبر ادرك الخارج الغائب وهو زيد دون مثاله لانه انما يعرف ان هذا مثاله لو عرفه دونه وفي بعض النسخ يكون ادراك الغائب الخارج دون مثال وهو مصدر اضيف الى المفعول وحذف الفاعل لظهوره والمعنى واحد واستغنى اي ادراك الامر الخارجي عنه اي عن المثال وهو ممتنع لاستحالة ادراك الخارجيات دون مثال وان لم يدرك انه مثال الخارج فلم يكن قد ادرك الخارج الغائب عنه بمثاله المعتبر خلافه وانما لم يشر الى هذا القسم لظهوره فللنور المدبر اشراقات كثيرة وعلم بكل اشراق واشراقه على واحد كاشراقه على الباقي ولان كون المدرك عند التخيل كالمدرك عند الابصار دقيق غامض يحتاج الى بسط وتفصيل قال ولم يذكر اجمالي ان هذا مثل ذلك اما انه كيف يمكن ان يكون هكذا فيحتاج الى التفصيل

ان النفس كل الاشياء وثانيها مذهب فرفوريوس

خلافه بالاول اولى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه

لكلام غير حميد من وجوه

الاول عدم كونه مناسبا لما

كان المصنف بصدده من كون النفس

على ان الخارج المتخيل قد يكون انعدم في حالة التخيل واذا كان كذلك فلا يمكن ادراكه بدون مثال اذ المعدوم لا يدرك عينه بل مثاله بالضرورة وهي دليل خاص على وجوب ادراك مثل هذا المتخيل بالمثال والبصر لما كان ادراكه بكونه حاسة نورية بعدم الحجاب اي بعدم الحجاب بينه وبين المستنير فالنورية مع عدم الحجاب في المجردات اتم وهي ظاهرة لذاتها لكونها نفس الظهور المحض الظاهر لذاته المظهر لغيره فهي اي المجردات باصرة اي لجميع الموجودات ومبصرة للانوار اي للانوار المجردة لم يمنعها عن ابصارها شاغل كنفوسنا المحجوبة عن ابصارها بالشواغل البدنية

المقالة الخامسة في المعاد والنبوات والمنامات وفيها فصول

فصل

في بيان التناسخ بمعنى انتقال نفوس الاشقياء الى الاجساد الحيوانية المناسبة لها في الاخلاق والافعال وفي البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة وقبل الخوض فيه لابد من تقديم مقدمة هي ان شرذمة قليلة من القدماء ذهبوا الى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة لانها جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات وغيرها من الاجساد ويعرفون بالتناسخية وهم اقل الحكماء تحصيلا لانهم ان ارادوا بكون النفوس جرمية انها منطبعة منتقلة ومع ذلك فهو حجة لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر وان ارادوا انها مجردة دائمة الانتقال في الاجسام من غير خلاص الى عالم النور فهو باطل اذ العناية الالهية بمقتضى ايصال كل ذي كمال الى كماله وكمال النفس اما العلمي فصيرورتها عقلا مستفادا فيها صور جميع الموجودات واما العملي فبالتخلية عن رذائل الاخلاق والتحلية بمكارمها فلو كانت دائمة الانتقال كانت ممنوعة عن كمالها ازلا وابدا والعناية الازلية تابى ذلك واجمع غيرهم من الحكماء الاوائل والاواخر قاطبة على ان الكاملين من السعداء يتصل نفوسهم

منها انا بعد الانفصال لانوع فعلية وتحصل وجود سواء كان في السعادة والخير او في الشقاوة والشر فالرجوع الى القوة بعد الفعلية والى الضعف بعد الشدة ممتنع فلو كان التناسخ حقا وجائزا لزم جواز صيرورة صورة مادية بعد كونها صورة بالفعل صورة بالقوة وصيرورة نفس بعد كونها نفسا بالفعل نفسا بالقوة

بعد المفارقة بالعالم العقلى وتنال من البهجة والسعادة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر غير منقطعة لذاتهم ولا متناهية مسراتهم واما غير الكاملين من السعداء كالمتوسطين منهم والناقصين فى الغاية والاشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا فى مقامهم فذهب المنكرون للتناسخ كالمعلم الاول واتباعه من المتقدمين والمتأخرين الى ان نفوسهم ان تجردت بالكلية عن الابدان لكن تبقى معذبة فى ظلمة الجهل والحجب الخلقية الردية اما ابدا ان كان الجهل مركبا والاخلاق فى غاية الرداءة ويزول عنها بعد زمان ان كان الجهل بسيطا والخلق الردى ليس فى الغاية وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس واغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطن وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس وبابل والهند والصين الى ان نفوسهم لا تتجرد بالكلية بل ينتقل الى تدبير بدن آخر لكنهم اختلفوا فى جهة الانتقال ولهذا قيل ما من ملة من الملل الا وللتناسخ فيها قدم راسخ واختلافهم انما هو فى كيفية النقل فمنهم من جوز انتقال النفس الى تدبير بدن غير بدنها ولكن بشرط ان ينتقل الى بدن من نوع بدنها كمن تدبير بدن انسانى الى تدبير بدن آخر انسانى لا الى غير نوعه كمن تدبير بدن انسانى الى تدبير بدن فرسى او طيرى ومنهم من جوز ذلك الى غير النوع ايضا ولكنه اشترط ان لا يكون فى الحيوان الا الى بدن حيوانى ومنهم من ذهب الى تجويز الانتقال من البدن الانسانى الى البدن النباتى ومنهم من يجوز ذلك من الابدان الانسانية الى الاجسام الجمادية وهؤلاء يسمون انتقال النفس الانسانية الى بدن آخر انسانى نسخا والى بدن حيوانى مسخا والى الجسم النبات فسخا والى الجسم الجماد رسخا ومال صاحب اخوان الصفا الى جواز انتقالها الى جميع هذه الاجسام مترددة فيها ازمانا طويلة او قصيرة الى ان يزول الهيئات الردية

غيره من صور الحيوانات وقوله فهم ما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا فى الكتاب من شىء ... والحكم الجزم والنص الصريح على ان الحيوانات الغير الناطقة امثال لنا وليسوا امثالا بالفعل لكن امثالنا بالفعل من بالقوة فى دار اخرى ...

... النبوية الدالة على ثبوت النفس ولكن فى الآخرة ولهذا قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ والعجب ان الشيخ الرئيس قد تفطن بقوة ذكائه بان الحق فى التناسخ الذى ذكره اجلة الحكماء ومعاظم الاساطين مثل افلاطن وقبل فيثاغورس

المقالة الخامسة

تتمة حاشية للمفرح ابدان بهيمية او سبعية فكانهم قالوا ان النفس الشريرة الفاجرة يحيد بعد الموت في ابدان منزوه الهيئات الردية سبعية او بهيمية انتهى كلامه وهو غاية ما يمكن تحصيله لمن لم يمكن معتقد العالم آخر جسماني غير هذا العالم الطبيعي والعجب منه ذلك ان صاحب هذا الكتاب مع انه مؤمن بوجود الاشباح المثالية لم يجب عنه التناسخ في كلام الاقدمين على مثل الذي حمله فحيد بتقرير كلام اهل التناسخ تقريرا وتوجيها توجيها كانه يعتقده صحيحا كما تراه تعليقات

ثم منها ينتقل الى العالم الفلكي الخيالي وذهب المصنف على ما يشعر به ظاهر تقريره وان لم يكن يعتقد صحته كما يتبين الى ان علاقة نفوس المتوسطين من السعداء ينتقل الى الاجرام الفلكية والاشقياء الى الاجساد الحيوانية منتقلة من بعض الحيوانات الى بعض دون المعادن والنبات واذا عرفت ذلك فاعلم ان النفس لما كانت حادثة بحدوث البدن كان المزاج البدني باستعداده الخاص استدعى وجودها من المفارق وتعلقها به فلذلك قال النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخي باستعداده المستدعى لوجوده فله اي النفس مع صيصيته لانها استدعت وجوده ولما وصل اليه ايضا بسببها من اللذات البدنية والراحات الجسمية وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه اي لاخراج ما فيه من القوة الى الفعل فلولا ان فيه ما بالقوة ما تعلق به اذ ليست الحكمة في هذا التعلق الا الاخراج المذكور ونظره الى ما فوقه اي من الذوات القدسية لنوريته المناسبة لنورية ما فوقه فلا ينقطع نظره عنه لما بينهما من المناسبة النورية وهي اي الصيصية مظهر افعاله وحقيقة لانواره اي العرضية التي في الارواح الحيوانية والنفسانية ووعاء لآثاره اي الروحانية والجسمانية ومعسكر لقواه لاجتماعها فيه والقوى الظلمانية اي البدنية لما عشقته لكونه اصلها وهي فروع له مع ان للسافل الى العالي عشقا به تشبثا عشقيا وجذبته الى عالمها اي البرزخي الظلماني عن عالم النور المحض اي الصرف ولذلك قال الذي لا يشوبه ظلمة برزخية اصلا فانقطع شوقه عن عالم النور المحض الى الظلمات التي هي عالم الجسم والجسمانيات والصيصية الانسانية خلقت تامة يتأتى بها جميع الافاعيل وكان مزاجها اعدل الامزجة واستعدادها لقبول الفيض العقلي اكمل من سائر الابدان ولكونها اتم واعدل واكمل

من غيرها

قوله قدس سره وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه اه هذا وما بعده كانه ذكر تمهيدا لبيان صحة القول بالتناسخ فان القائلين به ذكروا ان علة تعلق النفوس الانسانية بالابدان نقص جوهرها وفقرها كما قال حكيم اليونانيين ان النفس هبطت لنزاش وكما قال الآخر اذ جنت ذنبا فعوقبت بسجنها في البدن

[illegible]

الثوري ما ... ان النفس ... فلعلقها ... الانسانية ... الابدان ... النور الاسفهبد ...

كالهائح الخاص بجوهرها وهو ادراك المعقولات والتنزه عن الشهوات بل رسخت فيها الاشواق الجسمانية وصارت اخس مما كانت بالكسب هيئات شهوية او غضبية انتقلت الى ابدان ما كانت مناسبة اياها في العادات المكتسبة من البهائم والسباع فصارت بهيمة بالفعل بعد القوة او سبعا بالفعل كذلك واما النفوس البهيمية والسبعية فلا يمكن لها الترقي الى درجة الانسانية لانها مادة تعلقها بدا انها صارت اخس مما كانت اذ لا امر اولتها اعلى لا بهيمية او

[illegible]

من غيرها من الصياصي صار هي المتعلق الاول واول منزل للنور الاسفهبد ثم ان لم يستكمل فيها انتقل في عالم البرازخ الى غيرها من الصياصي الحيوانية وهذا عند المشرقيين ولهذا يسمون البدن الانساني باب الابواب اذ منه يصدر النفوس الانسانية واردة على جميع ابدان الحيوانات الى ان يحصل له الاستكمال التام وحج لا يتصل ببدن اخر بعد المفارقة لحصول الكمال وهو خروجه من القوة الى الفعل بل يتصل بالعالم العقلي النوري ولذلك قال وهي اي الصيصية الانسانية اول منزل للنور الاسفهبد على راي حكماء المشرق في عالم البرازخ ولما كان الجوهر الغاسق اي البيت المظلم مشتاقا بطبعه الى نور عارض ليظهره ونور مجرد ليدبره ويحيي به فان الغاسق انما هو من جهة الفقر في القواهر اي وانما كان الغاسق مشتاقا الى النور لانه انما حصل من جهة الفقر الحاصل في القواهر كما علمت وكما ان الفقير مشتاق الى الاغنياء اي ليتخلص عن نقص الفقر فكذا الغاسق مشتاق الى النور اي ليتخلص عن نقص الظلمة قال بوذاسف وهو فيلسوف تناسخي من الهند وقيل انه من اهل بابل العتيقة عالم بالادوار والاكوار وقد استخرج سني العالم وهي ثلثمائة الف وستون الف سنة وحكم بان الطوفان يقع في ارضها وحذر قومه بذلك وقيل هو الذي شرع دين الصابية لطهمورث الملك ومن قبله من المشرقيين اي من حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من اهل الذوق منهم ان باب الابواب لحيوة جميع الصياصي العنصرية الصيصية الانسانية لان باب الابواب هو الذي يتاخر عنه غيره من الابواب حتى يكون الدخول فيه متقدما على الدخول في غيره والصيصية الانسية اول منزل من منازل النور الاسفهبد في عالم البرازخ منها ينتقل الى غيرها من الصياصي

واستكملت شيئا فشيئا الى ان وصلت الى قدر

النفس الناطقة …

بعد از رشد كه

الابطلان التناسخ بابها

حتى القول بالمعاد الجسماني على وجه تصور

جمهور الظاهريين من الاسلاميين فان النفس

بعد ما تحققت وتعينت بوجودها الخاص بها استحال

…

بعضها من فضلة غذاء البعض كما ثبت في الطب

ومنها كون انسان ما عدو زيد او عمرا كافرا او

مؤمنا كما في المعتذي باسم ان التناسخ البلاء

التي يكون ان الناس فيها …

بالناس الى غير ذلك

مما ذكره الشيخ

الرئيس

في الاضحوية ولذلك انكر جمهور من في طبقة المعاد الجسماني

ثم لم يظفروا على طريق تحقيقه ولم يتيسر لهم

سلوك سبيله وذلك من فضل الله يؤتيه من

يشاء …

قوله قدس سره قال بوذاسف ومن قبله

القائلون بالتناسخ يحتجون لصحة دعواهم العنصرية

بقولهم ان النفوس قد صح من امرها انها جواهر

مفارقة للمادة وصح من امرها انها تفارق الابدان

بعد الموت وصح ان الابدان المائتة غير متناهية فلا يخ

اما ان يكون النفوس متناهية او غير متناهية فان كانت …

تتمة حاشية تكلمت من الهيئات البدنية والصور المادية والذي وجوده كوجود الهيئة قائم بالمادة محال ان يفارق في حال من الاحوال الا بان ينقلب هيئتها فلا يكون

العنصرية الحيوانية المناسبة للنور الاسفهبد فيما تمكن فيه من الاخلاق والهيئات البدنية وفي قوله لحيوة جميع الصياصي العنصرية الدال على ان حيوة جميع ابدان الحيوانات هي بانتقال النفوس الانسانية الى ابدانها اشعار بانه لا حيوان غير الانسان الآن نسخ البعض وبقي البعض وستنسخ الباقي في عالم الغرور وان كان من الناقصين او سيرفع الى عالم النور ان كان من الكاملين وسيصرح بعد ذلك بما ذكرنا وهو انه لا حيوان غير الانسان بمعنى ان المدبر لابدان جميع الحيوانات النفوس الناطقة المستنسخة على ما يدل عليه ظاهر قوله تعم وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون فاي خلق يغلب على النور الاسفهبد اي من الاخلاق الردية للعلائق البدنية واي هيئة ظلمانية يتمكن فيه ويركن اليها هو اي النور وانما ابرز الضمير كما ابرز في زيد عمرو يضربه هو والمعنى ويميل النور الى تلك الهيئة الظلمانية لتمكنها فيه وصيرورتها ملكة لازمة له بحيث تنزل منه منزلة الفصول المنوعة المميزة له عن غيره بعد المفارقة ولولاها لبطلت ذاته اذ لا بد من هيئة فاضلة او ردية بها يمتاز عن غيره من النفوس المشاركة له في النوع يوجب اي تمكن تلك الهيئة الظلمانية فيه وركونه اليها الى غير ذلك من غلبة الاخلاق الردية عليه يوجب ان يكون اي النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته وفي نسخة بعد مفارقة صيصيته منتقلا علاقته الى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المنكسة اي المنكسة الرؤس كانتقال نفس الحريص الى الخنزير ونفس السارق الى الفارة فان النور الاسفهبد اذا فارق الصيصية الانسية وهو مظلم اي لتمكن الهيئة الظلمانية فيه مشتاق الى الظلمات اي لكونه على ما هو

وان كان السبب فيها تهيؤ مزاج بدني بصير النفس كالشبكة للطائر في جاز ان يصيد مزاج مشاكل لذلك المزاج او مقارب له النفس الذي يتعلق به النفس من المزاج امر لا يكثر التفاوت وقد اختلف مزاج اشخاص واحد بحسب اسنانه المختلفة والاغذية والاهوية المختلفة

بين البدنين معطلا ولا معطل في الطبيعة فهو يمتنع ان يكون النفس في مدة قليلة معطلة ويوجب ان يبقى معطلة مدة لا نهاية له فهذه جملة ما يحتج به اهل التناسخ على الاشتراك كما حكاه الشيخ في الرسالة الاضحوية

فيجب على العاقد ان يفحص عن مواضع الغلط في كلامهم واشار الى وجه التخلص عنها اولا في دعواهم كون النفوس موجودة قبل الابدان ثم في احتجاجهم لذلك بان ما يحدث بحدوث المزاج على اي وجه فهو صورة مادية وهذا اعتراف الى الاشهر وقد حققنا الامر في مقامه وبينا ان النفوس مادية الحدوث مفارقة البقاء

المفروض ولم يعلم سنخه وعالم النور لانه لم يكتسب في التعلق بالبدن الكمالات العقلية
والاخلاق الفاضلة المقربة الى عالم النور بل اكتسب اضداد ذلك من الجهالات المركبة
والاخلاق المذمومة المبعدة عنه وتمكنت فيه اي في النور الاسفهبد الهيئات الردية
اي الظلمانية وتمكنها فيه لا اشتياق الى المبادي النورية والامور العقلية بل يشتاق
بطبعه الى ما تمكن فيه من الهيئات الردية الظلمانية فينجذب اي النور الاسفهبد
بعد الموت لاشتياقه الى الظلمات والفه بها الى ما فيه ظلمات مناسبة لما تمكن فيه و الفه
ولهذا يميل الى الصياصي المتكسة وفي بعض النسخ منتكسة ويكون منصبا على الحال الحيوانات
اخرى اي من الحيوانات التي اخلاقها مناسبة لتلك الهيئات الردية الظلمانية
وجذبته الظلمات اي جذبت الظلمات النور الاسفهبد والحاصل ان النور
الاسفهبد اذا لم يتمكن الهيئات الردية فيه من المفارقة البدنية بالكلية ولا من اتصاله
بالعالم العقلي لعدم الكمالات الموجبة للعشق الروحاني والشوق النوراني المقتضي
لانجذابه الى ذلك العالم فلا بد من انجذابه الى العالم السفلي والصقع الظلماني وتعلقه
بمناسبة من الحيوانات التي فيها تلك الهيئات الردية الظلمانية ولا بد من جذب
تلك الهيئات الظلمانية اياه عن عالم النور الى عالمها الظلماني قالوا اي
بوذاسف ومن قبله من المشرقيين والمزاج الاشرف ما للصيصية الانسية وهي اولى
لقبول الفيض الجديد الاسفهبدي من النور القاهر اي من قبولها الفيض العتيق
الاسفهبدي من الحيوانات المنتكسة الرؤس فلا ينتقل اليها اي الى الصيصية
الانسية ومن غيرها اي من صياصي الحيوانات الصامتة نور اسفهبد اذ يستلزم
اي الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف من الواهب نورا مدبرا وبقارنها مستنسخ

نعم مع سبيل
الانفصال من عمر البناعية الفصالية لكن قد علمت
ان حصول النفس الناطقة في البدن انما كان بعد
تقلبات النطفة في الاطوار الجمادية والنباتية والحيوانية
واستكمالات الصور الفائضة عليه واشتغالا تباعا لا نهائية
حسبما له في الاستعداد الى ان بلغت حد الناطقة
فتنبهت

٤٨٣

ان نور مستنسخ منتقل اليها من بعض الحيوانات ولو جاز ذلك فيحصل في الانسان الواحد ذاتان مدركتان وهو محال وتقريره على النظم الطبيعي ان يقال لو كان التناسخ اعني انتقال النور الاسفهبد من الحيوان الى الانسان حقا لحصل لبدن نفسان لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان استحقاق البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس بمنزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من جهة واذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوثه حدوث نفس له وليس بدن يستحقه اذا شخاص الانواع لا يختلف في الامور التي بها يتقوم النوع فلو تعلقت النفس بعد موت البدن ببدن آخر وذلك الآخر يستحق بذاته نفسا يحدث له ويتعلق به اذ لا يمنع من حدوثها وجود نفس اخرى في العالم غير مشغولة بتدبير بدنه كما لا يمنع من اشراق نور الشمس على الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب بينهما مرفوعا حضور سراج وليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا واذا استحق الجسم المزاج من الواهب نفسا فلو قارنته اخرى مستنسخة لحصل للانسان واحد نفسان واما بطلان التالي فلان الانسان لا يشعر الا بنفس واحدة هي المدركة وان حركات البدن والتصرفات فيه ليست الا عن تلك النفس المدركة لذاتها فان قيل لا نسلم ان المزاج الاشرف هو اولى بقبول الفيض الجديد بل هو اولى بقبول نفس اشرف وهي التي جاوزت درجات النباتية والحيوانية واما الاولى بقبول الفيض الجديد فهو النبات لا غير ثم ان النفس الفائضة اليه ينتقل في انواعه المتفاوتة المرتب من الانقص الى الاكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان كالنخل مثلا ثم ينتقل منها الى المرتبة الادنى من مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى حتى يصعد الى الانسان متخلصة

اليها كان آخر
حدثت التي طلقته
المادة البدنية تخصصت
هو تبيان ادركتان في مادة وحدثان
اعتذرت عن ذلك بالتقدم والتاخر وكون
احدهما كالغرة الخادمة للاخرى والاخرى كالمستخدمة
... ذلك انه حدان يعتذر بهما مثل ما ذكرت

بحيث ان الجوهر المنطقي من الانسان هو بعينه جوهر ناطق
... سن نام مولد ... حافظ المزاج
سبب لحصول الايجاد والمقادير ينتفع
عليه جميع هذه الآلات التي
لمبادي هذه الآثار
ازله الوجود
المجمع التوحي المشتمل على هذه القوى ولوازمها فله
الكل من حيث الكثرة ... في وحدة ...

اليها من المراتب المتأخرة لها واجيب بان النبات اذا استعد بمزاجه الانقص لحدوث
نفس له من المفارق فالاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل لحدوث نفس كذلك
واورد عليه ان مثل هذه الاولويات في عالم الاتفاقات غير مسموعة فان ههنا
امورا قد رتبت غائبة كما سبق بيانه في اواخر المنطق ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا
ان المقناطيس لاي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور عليه
وليس لقائل ان يقول اذا استعد المقناطيس لجذب الحديد بمزاج فمزاج الانسان
اكمل فينبغي ان يجذبه فان الامور خفية ورد بان الاولويات وان كانت غير لازمة
في عالم الاتفاقات كما ذكر السائل الا انه اذا كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى
النبات الذي هو اخس من مزاج الحيوان الاخس من مزاج الانسان كمالا من الواهب
فمن طريق الاولى ان يكون المزاج الانساني والحيواني اللذان هما اكمل منه يستدعيان
كمالا من الواهب ايضا واذا استدعيا ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس اخرى تناسخية
لكان لحيوان واحد نفسان هو محال ولان الحكم بالاولوية المذكورة كان اقناعيا
فدفع باقناعي مثله ليتعارضا ويبقى الاول سالما قالوا ولا يلزم من استدعاء
الصيصية الانسانية النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية
الصامتة النور الاسفهبد من النور القاهر و في بعض النسخ ولا يلزم من استدعا
الصيصية الانسية بمزاجها الاشرف النور الاسفهبد نورا مدبرا ان يكون ما دونها
ايضا يستدعي نورا مدبرا والكل متقارب والمعنى واحد وهو انه لا يلزم من استدعاء
المزاج الاشرف الانساني النور الاشرف وهو الفائض من المفارق استدعاء المزاج
الاخس الحيواني النور الاشرف لجواز ان لا يستدعي الا الاخس وهو الفائض اليه

قوله قدس سره ولا يلزم من استدعاء الخ كانه جواب عن سؤال مقدر وهو الذي اشرنا اليه من المحال المذكور اي كون حيوان واحد ذا نفسين مدركتين مشتركتين الورود على تقدير انتقال النفس الانسانية الى بدن حيوان صامت فدفعه المصنف بمنع استدعاء المزاج الحيواني او النباتي للنفس الا ان طلقة ومنه علمت انه ولعل الحق بانه ينفعنا [illegible]

[illegible]

من الهياكل الانسية وقد يكون الحيوانات المنتكسة بل ابدانها المستعدة بخواص
امزجتها وتنوع اخلاقها واختلاف ملكاتها يستدعي انتقال النفوس الناطقة
الانسانية
المفارقة للابدان الانسية اليها بحسب الملكات في الاخلاق والهيئات الردية في الكم
والكيف حتى ان كانت الهيئات الردية قوية فيها تعلقت النفس بحيوان يكون تلك
الهيئات الردية فيه قوية فيها وان كانت ضعيفة فيها تعلقت بما هي فيه ضعيفة
فيها وان كانت متوسطة فالمتوسطة فاذا انفسدت الصيصية الانسية والنور
الاسفهبد اي الحال ان النور الاسفهبد عاشق للظلمات اي للامور الجسمانية
والشهوات الظلمانية المتمكنة فيه لا يعلم ماواه لجهله بالجواهر النورية وتنفره عنها
وميله الى الظلمانية والفه بها فهو لشوقه ينجذب الى اسفل السافلين وفي بعض النسخ
اسفل سافلين الذي هو ماوى الغافلين اعني الى الصياصي المنتكسة للحيوانات
الصامتة وكما انه مشتاق اليها فكذلك هي مشتاقة اليه ولذلك قال والصياصي
المنتكسة وعالم البرازخ ايضا متعطش اي الى الانوار المدبرة لكونها غواسق وقد
علمت ان الغاسق مشتاق بطبعه الى نور عارض يظهره والى نور مجرد يدبره ولما
اشتاقت وتعطشت الى الانوار المجردة ولم يكن لها استعداد قبولها من الجواهر
لخسة امزجتها وبعدها عن الاعتدال المقتضي لقبول الاشرف بل كان لها استعداد
قبول الاخس من الابدان الانسانية بعد مفارقتها عنها فلاشتياق الصياصي
جذبت بما فيها من الامزجة المخصوصة والقوى المختلفة النفوس المفارقة الى انفسها
ولاشتياق النفوس ايضا بما فيها من الهيئات الردية المناسبة لتلك الامزجة انجذبت
اليها ولهذا قال فينجذب الى النور الاسفهبد بعد فساد صيصيته بالضرورة

لكان قوة الجذب الى الانجذاب الى الصيصة اخرى اى حيوانية مناسبة لهيئاته الردية

فى الكم والكيف كما عرفت ثانيا ان الحكمة التى لاجلها اقترن النور الاسفهبد بعلائق

البدن من حاجته الى الاستكمال بعد باقية لان الكلام فى النفوس الناقصة

والنور اى الناقص لا يتم بغير نور اى سانح ينضم اليه فيقويه ويخلصه عن علائق

الظلمات وعوائق الجسم الجسمانيات وهذا النور المتم اما من الاشراقات المتجددة من العقول

الى النور الاسفهبد او المرتقية اليه مما تحته لكن ما يتجدد منها اليه شئ لان الكلام

فى الناقص ولا يرتقى من الصياصى الصامتة الى الانسان شئ اى من الانوار اما انه

لا يرتقى منها الى صيصة الانسان نور اسفهبد فلما سبق من استلزامه لاجتماع اثنين

فى انسان واحد واما انه لا يرتقى منها اليه نور عارض فاظهر من ان يحتاج الى دليل فلذلك

صرح بالاول فيما تقدم ولم يتعرض لهذا صريحا بل نبه عليه ههنا بقوله لا يرتقى

الى الانسان شئ لشموله لهما بل ينحدر من الصياصى الانسية الى الصوامت اى شئ

هو النور المدبر المفارق للهيئات اى الهيئات الردية الموجبة لانحدار النفس من البدن

الانسانى الى الحيوانى بحسب المناسبة الخلقية واذا كان ناقصا ولم ينضم اليه نور

يقويه ويغنيه عن التعلق بالاجسام فيتعلق بما يناسبه من صياصى الصوامت بحسب

الاخلاق واليه الاشارة بقوله ولكل خلق اى من الاخلاق المذمومة والهيئات الردية

المتمكنة فى النور الاسفهبد صياصى اى ابدان انواع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر

والشجاعة المناسبة لابدان الاسود ونحوها والجبن والخبث والروغان لابدان الثعالب

وامثالها والمحاكاة والسخرية لابدان القردة واشباهها والقتل والسلب للصقور

لابدان الذبابات واشكالها والعجب للطواويس والحرص والشهوة للخنازير الى غير ذلك

مبادى الهيئات الردية واما الوجه الفاسد فيها جميعا فالتناسخ المشهور وهو نقل النفوس

مشبّهاً لشبه المنفصلة عنه صير بعضه الاصنام في اغراض صحيحة بخلاف من غلبت فيه قوة من القوى السافلة وخرجت فيه عن طاعة الملكوت بالكلية فلم تستعملها في طريقه الحق بل انعكس الامر فصارت تلك القوة مستخدمة للعقل مستعملة اياه في طريق الباطل وشعر في الانسان ظاهره على صورة البشر وباطنه على صورة البهائم او

[illegible]

لاية نادر آخر وهو ان نفس الانسان كما علمت

ولكلّ باب منها اى من الصّياصى التى هى ابواب لما عرفت من كون الصّيصية الانسانيّة باب الابواب جزء مقسوم اى من الخلق الّذى يتعلّق بتلك الصّياصى مثلا الحرص صياصى كالخنزير والنّمل فلا يكون حرص النّمل كحرص الخنزير بل يكون لكلّ من صيصتها جزء مقسوم من الحرص بحسبها ولا حرص بعض افرادها كحرص الباقى بل لكلّ فرد منها حرص خاصّ لا يشاركه فيه غيره والتّشبيه فيه انّ بحسب شدّة كلّ خلق مذموم فى النّور المدبّر وضعفه وما ينضمّ اليه من باقى الاخلاق المحمودة والمذمومة القويّة والضّعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التى لا يمكن حصرها الّا الله ثمّ يختلف تعلّق النّفوس الموصوفة بخلق مخصوص كالحرص مثلا ببعض الانواع من الحيوانات الموصوفة دون البعض وكذا ببعض افراد نوع منها دون الباقى فلكلّ خلق كالشّره مثلا حدّ معيّن من الشّدّة والضّعف اذا بلغت اليه النّفس تعلّقت ببدن نوع من الحيوانات المناسبة للشّره كالكلب واشباهه ثمّ بحسب شدّة الشّره وضعفه وما ينضمّ اليه كما ذكرنا يختلف تعلّقها بابدان اشخاص الكلاب لشديدة الشّره والضّعيفة الشّره المعتدلة ككلاب السّوق والمعلّمة ككلاب الصّيد لاختلاف النّاس فى الاخلاق المحمودة والمذمومة وشدّتها وضعفها واختلاف تراكيبها اختلف الحيوانات فيها فانّ اخلاقها كلّها انّما هى واردة اليها من المنزل الاوّل باب الابواب الّذى هو الانسان فاخلاق جميع الحيوانات مستفادة من الانسان لانّها التى كانت موجودة فيه وسارت منازلها وما يقال انّ عدد الكائنات اى من الابدان الحيوانيّة لا ينطبق على عدد الفاسدات اى من الابدان الانسانيّة وهو وجه للمشّائين يتمسّكوا به فى ابطال التّناسخ فباطل امّا وجه التّمسّك به فبان يقال لو كان التّناسخ حقّا لوجب الانطباق اعنى مساواة عدد الابدان الحيوانيّة الكائنة لعدد

مجمع للقوى العالية ذات فلها بحسب القوى النظريّة والعمليّة كما ينبّئ الملائكة من بعض قواها والشياطين من بعضها والسّباع من بعضها والبهائم من بعضها لانّ فيه كما اشير اليه جامعيّة جميع القوى ومظهريّة كلّ الاسماء القوة

[illegible]

الشاملة اياه الى الجحيم كما في قوله تعالى وجاءت كلّ نفس معها سائق اى محرّك وشهيد اى مدرك ذلك القوة كانّها كانت جزءاً من الانسان بعضها فيه جملة فصارت منفصلة متجزّية منه منفكّة عن غيرها

بعينها انسلاخ هذه القوى عن هذا الانسان الشقىّ مثل القوى انفصاله عنه هذه القوة الرّدية شقيقات

النفوس المفارقة عن الابدان الانسانية الفاسدة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلانه لو زادت النفوس على الابدان ازدحمت عدة منها على بدن واحد فان لم يتمانع و
يتدافع عن ذلك البدن فقد تعلقت عدة نفوس ببدن واحد وقد تبين بطلانه
وان تمانعت وتدافعت عنه بقيت معطلة كلها او بعضها وهو محال وان زادت الابدان
على النفوس فان تعلقت نفس واحدة باكثر من بدن واحد لزم ان يكون الحيوان الواحد
هو بعينه غيره وان لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفوس جديدة وللبعض
نفوس مستنسخة كان ترجيحا بلا مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان
المستعدة للنفس الجديدة بلا نفس والكل محال واما بطلان التالي فلان الكائنات
اكثر من الفاسدات اذ في يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد على اموات الانسان من سنين
بشيء لا يتقايس فضلا عن اموات اهل الحرص منهم في ذلك اليوم او لان الفاسدات اكثر
كما في الوباء العام والطوفان الشامل واما وجه ابطاله فان يقال لا نسلم ان الكائنات اكثر
وانما كان يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص اليه مات في ذلك
اليوم وهو غير لازم لجواز ان يكون بانتقال نفس حريص مات في الوف من السنين وقد
فارقت صورا كثيرة الى ان وصلت الى هذه النملة فان نفس الحريص لا يلحق الصيصية
النملية عند الموتة الاولى بل بعد موتات كثيرة واليه الاشارة بقوله لان الانوار المدبرة
المتصرفة في الازمنة الطويلة كثيرة وهي متدرجة في النزول اي الانحدار من بعض
الحيوانات الى بعض فان فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة باعظم بدن حيواني يناسبه اقوى تلك
الهيئات ثم ينزل على الترتيب من الاكبر الى الاوسط ومنه الى الاصغر الى ان يزول تلك
الهيئة الردية ثم يتعلق باعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الاولى في القوة متدرجا

المسطورة

في التردد المذكور يفنى كل تلك الهيئات وح يتصل بعالم العقول لهو اصحاب الحرص
لا يلحقون الصياصي التمليّة الا بعد مفارقة صياصي انواع كثيرة اي ذوات هيئة
حرص هو طبقات النيران ودركاتها متفاوتة المقدار اي في العظم والصغر كالخنزير والنمل
والعلا نوع اي من كثرة الحرص وقلته وغير ذلك فينتقلون فيها بالترتيب والتدريج حتى
ينتهي النقل في الاخير الى الابدان النملية ثم الى ما هو اصغر منها ان كان ذا هيئة حرص فاذا
بلغوا الى آخر الحيوانات وزالت تلك الهيئة الردية عن النفس بالكلية وكذا غيرها من
الهيئات الردية فح يفارق عالم الكون والفساد ويتعلق باول منازل الجنان لزوال العلائق
البدنية الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية ولا يرتقي منها اي من صياصي الانواع
الكثيرة الى الانسان شيء اي من الانوار لئلا يلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير
السفلية ح ل
على الصياصي القليلة الطويلة الاعمار اي الابدان الانسانية من صياصي اي العدد
الكثير الذي هو النفوس المفارقة الحاصلة من صياصي قليلة الاعمار كثيرة العدد جدا
اي كابدان الذباب والبق والبعوض والحشرات وامثالها فانه لو جاز الارتقاء منها الى الانسان
لكان الفاسدات اكثر من الكائنات ولزم صعوبة الانطباق اذ باقل حرارة او برودة او ريح
يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يكون من الانسان في الوف
من السنين ولهذا قال لئلا يلزم صعوبات لاستلزام كل واحدة من الحشرات صعوبة في الانطباق
واما التمسك بالوباء والطوفان في كون الفاسد اكثر من الكائن فليس بشيء لان الوباء
العام لجميع اصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان اصلا غير متيقن
والمتيقن وجود الوباء في بعض النواحي دون البعض وعلى هذا لا يمكن القطع بعدم تكون
مثل ما افسد سلمنا الوباء العام بحيث لا يبقى حيوان على ظاهر الارض فلا يلزم كون

الفاسد من الانسان اكثر من الكائن من الحيوان لجواز ان يكون الحشرات الارضية كالدود ونحوها او البحرية كالحيتان وامثالها مثل ما فسد من الانسان في برهة الجواب عن الطوفان وينقص لعلاقاته اي البدنية بالتكرات وشدة الموت والبلايا من الالام والمصائب ولكل مرتبة اي من المراتب الانسانية بحسب الاخلاق كبار واوساط وصغار اي من انواع الحيوانات التي فيها هيئة تلك المرتبة من الاخلاق ولكل قوم من ارباب الصناعات امة من الصوامت يشبههم خلقا وعيشة كالجند من الاتراك التي يشبه خلقهم وعيشهم اخلاق السباع وعيشها فلاجرم بعد موت ذلك القوم تنتقل اي نفوسهم على التدريج في تلك المراتب المدارج الى الاكبر ثم الى الاوسط على المراتب الكثيرة اذ لابد من اشتماله عليها بخلاف الاكبر والاصغر لانحصارهما في شخص او نوعين ثم الى الاصغر في ازمنة متطاولة الى ان تزول تلك الهيئة الردية ويتصل بعالم النور كما سبق غير مرة ولو لم تزل تلك الهيئة الردية بعد المفارقة عن اصغر الحيوانات تعلق بالحيوانات المناسبة لذلك الخلق في عالم المثال على التدريج الى ان تزول فتترقى الى عالم الجنان وعند هؤلاء اي الاشراقيين ما يقال وهو للمشائين ان كل مزاج اي انسانيا كان او غيره يستدعي من النور القاهر نورا متصرفا فكلام غير واجب الصحة اذ لا يلزم في غير الصيصية الانسانية لما تقدم من انه يجوز ان يكون استعداد غيرها من الصياصي المتكثرة مقصورا على قبول النفوس التي تنخلع تصرفها عن الهياكل الانسانية منتقلة بتصرفها الى تلك الابدان واذا لم يكن هذا الكلام عندهم واجب الصحة فلا ينهض عليهم ما سيورد من جهة المشائين بناء عليه اذ لم يتعرض لجوابهم ثم اسقطها لما تقدم هيهنا ولان حجج الفريقين في اثبات التناسخ ونفيه ضعيفة عنده على ما يحصر

قال

والملكة والتحوية لابدان القردة واشباهها والحرص للخنازير الى غير ذلك والذي رذيلته من باب الغضب يتصور مثلا الابدان سبع ونحوها كخلق التكبر يشتبه عنه لابدان الاسود والعجب للطواويس والايذاء للحيات والعقارب وهكذا في ملكات الصناعات حتى انه ان كان الرجل

متقاربة ومتفاضلة في الشدة والضعف والكمال والنقص ما بين مرتبتين متفاضلين من الوجود الا ويمكن ان يوجد بينهما اوساط كثيرة وجميع هذه المقامات الوجودية متحققة اجمالا او تفصيلا

وقد تراجعنا كيفية استكمال المادة الانسانية

فانه عند هؤلاء مما يقال غير واجب الصحة لكونه غير متيقن عنده وما يقال هو وجه
٤٩٠ اخر للمشائين في ابطال التناسخ وتقريره انه لو كان التناسخ حقا لزم من ذلك ان يتصل
وقت فساد صيصية انسية بوقت كون صيصية صامتة والمقدم كالتالي باطل اما الملازمة
فلاستحالة ان لا يكون تعلق النفس المفارقة عن بدن انساني ببدن اخر حيواني
عقيب المفارقة والا بقيت فيما بين البدنين معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلك زمانا
لجاز اكثر بل دائما فلا يكون التناسخ واجبا واذا بطل ان لا يكون التعلق عقيب المفارقة
فيكون عقيبها ويلزم منه انه متى فني بدن انساني حدث بدن حيواني فيتصل بكل
فناء كون بل الوقتان كما ادعيناه واما بطلان التالي فلقولهم انه لا يلزم ان يتصل وقت
فساد الصيصية الانسانية بوقت كون صيصية صامتة وهذا الوجه باطل ايضا
عنده ولذلك قال ليس بموجبة ايضا اي مثل ما قبله وتقرير الجواب ان يقال لا نسلم انه
لا يلزم اتصال الوقتين فان الامور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا اذ من الامور
الفلكية المستمرة ما يخفى علينا اثارها ولا نطلع على اسرارها ولعل هذا التطابق وجب
بقانون مضبوط في العناية ونطلع عليه لغموضه على القوى البشرية كما يوجب اي
القانون المضبوط في نفس الامر وان لم نكن نعرفه في خسارة بعض الناس بحيث
لا يبقى لهم المال فيها معطلا فكذا اي يوجب ذلك القانون المضبوط في موت بعض الصيانة
حيوة بعض منها لئلا يبقى النفوس معطلة بين البدنين هذا اي انتقال نفوس الناس
الى ابدان الحيوانات فقط دون العكس مذهب المشرقيين اما عدم العكس فلاستلزامه
كون بدن واحد ذا نفسين واما عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه
تعطيل النفوس المنتقلة اليها عن اكتساب الكمالات العلمية والعملية لتوقفها على زوال

قوله قدس سره هذا مذهب المشرقيين قال الشارح اما
عدم جواز النقل الى المعادن والنباتات فلاستلزامه
تعطيل النفوس المنتقلة اليها عن اكتساب الكمالات
اه اقول هذا التعطيل لازم في النقل النزولي للنفوس
في هذا العالم كما يستفاد مما ذكرنا مرارا ومما سنذكره
تعليقات

والعقوبة المتوعد عليها في لسان النبوات ينبغي ان لا ينقطع علاقة الاستقبال عن الاجرام بل ينتقل نفوسهم الى ابدان الحيوانات المعذبة ۳ في بيان التناسخ

الجهالات ورذائل الاخلاق المتوقفة على الابدان الحيوانية لينزول الرذائل عنها بالعذاب وبشدة الموت المصاب باستعمال الابدان الحيوانية التي هي طبقات النيران كما تقدم وربما يجوزون النقل فيما وراء الانسان من شخص الى مشاكله اي من نوعه كما من فرس الى فرس اخر ما لم يلزم المزاحمة التي في الانسان لاستعداد الفيض فانه لو كان لبدن الفرس استعداد قبول الفيض من المفارق كما للانسان لما جاز النقل من فرس الى فرس والا لزم في بدن واحد حيواني نفسان كما لزم في الانسان وهو مح وقوله ما لم يلزم المزاحمة ان كان من كلام المجوزين وهو الظاهر دل على انهم غير جازمين بكون بدن الفرس غير مستعد لقبول الفيض من المفارق ولا يناقض هذا قولهم اذ لا يلزم في غير الصيصية الانسانية لانه اذا لم يلزم فيجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون وهو التردد وعدم الجزم كما ذكروا ههنا واما احتمال ان يكون من كلام المصنف فبعيد سيما وقد قال وعند هؤلاء هذا غير واجب الصحة لدلالته من حيث المفهوم على انه عنده ليس كذلك وقال المشاؤن جميع الامزجة اي الحيوانية مستدعية بخواص مزاجها نفوسا مقصورة اي من المفارق فيلزم فيها اي في الامزجة الحيوانية ما ذكرتم في الانسان اي من امتناع النقل اليه فان كل حيوان اذا استحق بخاص مزاجه نفسا مفاضة من المفارق من غير تخلف فلو كان التناسخ حقا وانتقلت اليه نفس مستنسخة اجتمع على البدن الحيواني نفسان وهو مح والجواب عنه قد سبق انفا فلا حاجة الى اعادته هذا اي امتناع النقل من الانسان الى الحيوان لا عكسه لانه متفق عليه بين المتنازعين ما ذهب اليه المشاؤن وافلاطون ومن قبله من الحكماء اي كسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وامثالهم قائلون بالنقل وان كانت جهات النقل وهي ان النقل الذي قالوا به هو من الانسان

انتقال نفوسهم الى ابدان الحيوانات المعذبة التي هي ابواب الجحيم ولكل باب منهم جزء مقسوم لغلبة الاخلاق المرضية

الى الحيوان فقط واليه والى النبات فقط او اليهما والى المعادن كما مر غير مرة فقد يقع فيها خلا
وتمسك بعض الاسلاميين اى في صحة التناسخ ووقوعه بآيات من الوحي مثل قوله تعالى
كلما نضجت جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وقوله تعالى كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اى من النيران المختلفة التي هي دركات جهنم يعني ابدان الحيوانات
كما سبق تقريره اعيدوا فيها اى في تلك النيران التي هي الابدان وقوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اى انهم كانوا طوائف مثلكم في الخلق
والمعيشة وغيرها من الصناعات والعلوم الا انهم انتقلت نفوسهم عن الصورة الانسانية
الى هذه الصور وآيات المسخ والاحاديث الواردة في ان الناس يبعثون على صور مختلفة
بحسب اخلاقهم كثيرة كقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت اى سخرهم
اليها وجعلهم عبيد الدنيا المستخدمين فيها للاعمال كالخيل والبغال والبقر والجمال وامثالها
وقوله فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين يعني بعد المفارقة البدنية وقوله ونحشرهم يوم
القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس وكقوله صلعم يحشر الناس يوم
القيمة على صور مختلفة وقوله كما تعيشون تموتون وكما تموتون تبعثون ولهذا قال صلعم
انه يحشر من خالف الامام في افعال الصلوة وراسه راس حمار فانه اذا عاش في المخالفة التي هي
عين البلاهة التي للحمارية تمكنت فيه ولتمكن البلاهة فيه يحشر على صورة الحمار الى غير ذلك
مما يطول الكتاب بذكره وكما ورد في الوحي حكاية عن الاشقياء ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج يعني من الابدان الحيوانية من سبيل حتى لا نعود
مرات اخرى وكقوله تعالى في السعداء لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ووقاهم
عذاب الجحيم لاستحالة انتقال النفوس الى الحيوانات المعذبة التي هي الجحيم لغلبة الاخلاق

المرضية

المرضية والهيئات المحمودة عليها واذا لم ينتقل نفوسهم بعد المفارقة الى ابدان الحيوانات فلا يذوقون في الدنيا الا الموتة الاولى وهي مفارقتهم عن الابدان الانسانية وغير ذلك كقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون يعني ان يد الكلب مثلا ورجله ولسانه اعني صورة التي هي بواسطة لسانه تشهد بعمل الشقي الذي هو الشرير وكذا غيره من الحيوانات تشهد اعضاؤها بافعالها السيئة وهذه الايات على كثرتها ليس فيها شيء يصلح لان يكون مرجحا لراي التناسخية لانها رموز نبوية واسرار الهية وهاتيك محاملها مذكورة في كتب التفسير بخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم فليطالع التفاسير من اراد الاطلاع وصغى اي مال اكثر الحكماء الى هذا اي الى التناسخ حتى ان ارسطو قد نقل عنه انه رجع عن رايه في ابطال التناسخ الى راي استاده افلاطن وبقي المشهور في كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية او كان نظره اداه الى ذلك فجوز التناسخ بعد ما كان منعه الا ان الجميع متفقون على خلاص الانوار المدبرة الطاهرة اي عن نجاسات الجهل والاخلاق السيئة المتخلية بالعلوم الحقيقية والشيم المرضية الى عالم النور دون النقل لانه انما كان للتطهير وقد حصل ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الاشراق يعني ذوق اصحاب الكشف والتحقيق وارباب البحث والتدقيق واعلم انه لما اراد ان يتكلم في الفصل الثاني لهذا الفصل على احوال الكاملين والسعداء بعد المفارقة قدم عليه البرهان على بقاء النفس بعد المفارقة لان بقاءها على الاحوال الفاضلة مبني على اصل بقائها فلذلك شرع فيه قائلا واعلم ان النور المجرد لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيصيته لان النور المجرد لا يقتضي عدم نفسه والا ما وجد لوجوب مقارنة وجود المعلول وهو عدمه لوجود

ومذهب ارسطو في منعه وكذا ابن ... مذهب ارسطو في المنع والاثبات تعليقات

قوله قدس سره الا ان الجميع متفقون على خلاص نور المدبرة اه فهذا المقام اشكال عظيم سيما عند من لم يجوز التفاوت والتشكيك في الذاتي كاتباع المشائين

قوله قدس سره واعلم ان النور المجرد لا يتصور عليه العدم ان ههنا مقامين احدهما ان الجوهر المفارق بالفعل لا يتصور عليه العدم وهذا امر متيقن بالبرهان لا شبهة فيه لاحد من الحكماء وبيان ذلك على وجه التلخيص ان كل ما يجوز عليه العدم فعدمه اما لزوال ما لوجوده مدخل في تحققه

العلة التامة وهي ذاته المقتضية لعله ولا يبطله موجبه وفي بعض النسخ موجده وهو
النور القاهر فانه لا يتغير لاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا ثم
الشيء يعني النور القاهر كيف يبطل لازم ذاته يعني النور المدبر لان الانوار المدبرة
هي اشعة الانوار القاهرة الازلية الابدية الغير للتغيرة وهي لازمة لها غير منفكة عنها
بذاته واعلم ان الحكم بكون النور المدبر لازم ذات النور القاهر ينافي الحكم بحدثه اللهم
الا ان يقال ان المدبر لازم ذات القاهر بشرط هو حدوث البدن وفيه بعد ثم ان
النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه مع وجوبه ودوامه بدوامه والانوار المجردة ليس
بينها مزاحمة على محل او مكان لتقدسها عنهما اما تقدسها يعني برائتها عن المحل فلجوهريتها
واما عن المكان فلتجردها عن المواد الجسمانية واذا كان كذلك فالانوار المجردة المدبرة
لا يكون كالاعراض الجسمانية الباطلة بالتزاحم على المحل كالسواد الذي يبطل البياض
عند مزاحمته له في محله ولا كالاجسام المتزاحمة على الامكنة المبطل بعضها بعضا
وليست حالته في الغواسق اي كالاعراض ليشترط فيها اي في ثبوتها ووجودها مقابلة كاشتراط
مقابلة الحس الباصر في حدوث صور المرايا واستعداد محل كاشتراط استعداد
البدن في قبوله لاثار النفس وذلك لان حلول الشيء في الشيء مشروط باستعداد المحل لقبوله
وكذا يبقى ما يقابله بقابل التضاد عنه واذا لم يكن وجود الانوار مشروطا باستعداد محل
ولا بوجود مقابله ولا بنفي ضد لها عنه فلا يبطل بعدم استعداد المحل والقابلة
ولا بوجود المضاد هذا من جهة القابل واما من جهة الفاعل فقال وليس مبدا المدبر
اي العقل المفارق بمتغير اي لم يلزم منه تغير الانوار المدبرة واما ان العقل المفارق
ليس بمتغير فلاستلزام تغيره تغير نور الانوار تعالى عنه علوا كبيرا فلا يكون هي اي المدبرة

تتمة حاشية يقوم بالفعل عقلا فقد اختلفت الحكماء [illegible]

٤٩٤

القوة باقية بعد فساد البدن
وعليه يؤول
قول الفيلسوف واختيار
الشيخ قوله في هذه الرسالة
قائلا ان هذا القول هو الصحيح وبه نأخذ
ثم اخذ في تصحيحه بوجه لايح عن مسامحة حيث
قرر ان لتلك النفوس سعادة عقلية ضعيفة من
حيث انها ادركت بالفعل المعقولات الاولية العامة وليست بشقي

[illegible]

غرض الفيلسوف الاعظم فيما رواه الاسكندر عنه من
القول بهلاك تلك النفوس هلاكها و
بطلانها المقيح وفيما رواه ثامسطيوس
عنه من القول ببقائها بقاها
محصول الخيال فتكون
كالاقرب
صحيح لانه جليل القدر فالظن به ينبغي ان يكون حسنا
تعليقات

كمتعلقات

کمتعلقات وفی بعض النسخ کمتعلقات حصلت من احوال المدبر وحده کالشهوة والغضب
والحواس الظاهرة والباطنة الحاصلة فی الابدان الانسانیة من احوال مدبراتها الباطلة
بیطلانها تلک الاحوال البطلان العلاقة البدنیة او مع غیره ای غیر المدبر وتقدیره
کمتعلقات حصلت من احوال المدبر مع غیره کالصقالیات ای الصور الحاصلة
فی المرایا الصقیلة فانها ای فان حدوثها وحصولها من العقل المفارق مشروط وفی
بعض النسخ مشترطة بشهود الحس الباصر ولهذا تبطل تلک الصور ببطلان صقالة
المرآة او الباصرة فان نسبتهما الی تلک الصور والی ما لها من الخواص التی تتعلق بالمفارق
مما یتوقف مما یتوقف علیه تلک الصور کنسبة المحل الی النقوش التی فیه اذ نسبة ما عدا
نفس فاعلیة تلک الصور التی تتعلق بالمفارق مما یتوقف علیه تلک الصور کنسبة المحل
الی الحال وکان النقوش تتغیر وتبطل بتغیر المحل وبطلانه سواء کانت النقوش حاصلة
من المحل او من غیره کذلک تلک الصور تتغیر وتبطل بتغیر ما هو کالمحل لها ای المرآة
والجلیدیة والیه اشار بقوله ونسبة غیر النفس الفاعلیة ای مما یتوقف علیه تلک الصور
الی ما لها ای لتلک الصور من الآثار والخواص کالمحل النقوش وفی بعض النسخ المنقوش
کانت ای النقوش منه ای من المحل او من غیره وانما قال کالمحل لما عرفت ان البصر لیس محلا
لتلک الصور ولا المرآة فاذا بطل حال المبدء ای حال المدبر الذی حصل منه المتعلقات
بطلت ای المتعلقات واذا لم یکن نسبة المدبرات الی مبدئها الثابتة واستمراره کنسبة
المتعلقات الی مبدئها المتغیرة وعدم استمراره فلا یتصور بطلان الانوار کما تصور
بطلان المتعلقات بل یدوم الانوار بدوام موجبها وهو المراد من قوله فالنور المجرد
موجبه دائم فیدوم ولو کانت الانوار المدبرة قابلة للعدم لکان انعدامها للهیئات

الظلمانیة

ما هو اشرف منه وهو ظاهر واما
القابلة
فلانها لیست
ذاتها بذاتها مفتقرة
له بل بحسب بعض قواها
وافاعیلها الطبیعیة بل نقول من
راس ان الجسم کالبدن اذا فرض سببا
فاعلیا للنفس فهو اما ان یکون کذلک بما هو جسم

سنفیر الیه وکذا کونه غایة او علة غائیة لها لان
الغایة دائما اشرف من ذی الغایة فلا سببیة
للبدن بالنسبة الیها ذاتها ولیست
بینها وبین ما کان فیه علاقة
اقتضاء ولکون
حدوث
الصفة بسبب البدن لها لم تزل لیست علاقة اقتضاء نعف

الظلمانية لانها التي يضادها وينافيها فكذا في حالة مقارنة علائق البدن كانت اي الانوار المدبرة اولى بالعدم لا بعد المفارقة واذا تخلص النور المجرد عن الظلمات فيبقى ببقاء النور القاهر الذي هو علته وموت البرزخ انما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صالحا لقبول تصرفات النور المدبر هذا تقرير البرهان مع مراعاة نظم الكتاب واما تقريره على القانون الطبيعي فان يقال لو بطلت النفس بعد البدن لكان بطلانها اما لذاتها او لحصول ما للعدم مدخل في بقائها كالاضداد او لبطلان ما لوجوده مدخل في وجودها كالشروط والكل باطل لما تقدم فكذا بطلانها ويمكن تقرير برهان على هذا المطلوب بوجه اخص يتضمن عدة مقدمات وكانا قد اشرنا اليه فيما تقدم وهو ان النفس الناطقة قد ثبت انها غير منطبعة في الجسم بل هي ذات اخرى فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحيته ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضر ذات الشمس خروج المرآة بالتصدية عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات النجار خروج المنشار عن صلاحية كونه آلة له بل لا يزال باقيا ببقاء العقل المفيد لوجودها وكما انه يمتنع العدم كما عرفت فكذلك يمتنع عدم النفس وهو المطلوب

فصل

في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور دون النقل والتذاذها باللذات العقلية التي هي فوق اللذات الحسية وصيرورة العقول مظاهر لها بعد المفارقة ككون البدن مظهرها قبل المفارقة وبالجملة كالمرايا للصور ههنا النور المدبر اذا لم يقهره شواغل البرزخ اي من انواع الغضب والشهوات الجسمانية واصناف التوهم والتخيلات الجسمانية لاشتغاله بالعلوم الحقيقية واكتسابه للفضائل الخلقية ومواظبته على الرياضات التصوفية يكون شوقه الى عالم النور القدسي اكثر منه الى الغواسق

في بيان خلاص الانوار الطاهرة الى عالم النور

لزوال المانع بالتخلية عن الجهل والرذائل ووجود المقتضي بالتحلية بالعلم والفضائل
مع ان النور بطبعه مشتاق الى سنخه فكلما ازداد نورا وضوءا اى بازدياد الفضائل
ازداد عشقا ومحبة الى النور القاهر وازداد غنى قربا اى عقليا من نور الانوار ولو
كانت الانوار المتصرفة غير متناهية قوة التاثير ما جبها جذب شواغل البرازخ
عن الافق النورى لان جذب الشواغل متناهي قوة التاثير فلا يقاوم غير متناهي قوة
التاثير لكن جبها الجذب فقواها متناهية التاثير والانوار الاسفهبدية اذا قهرت
الجواهر الغاسقة وقوى عشقها وشوقها الى عالم النور واستضائت بالانوار القاهرة
وحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض فاذا انفسخت صياصيها لا ينجذب
اى بالتناسخ الى صياصي اخرى اى من ابدان الحيوانات الصامتة المنكسة لكمال قوتها
وشدة انجذابها الى ينابيع النور اى العالم العقلي والنور المتقوي بالشوارق العظيمة
اى الفائضة عليه من القواهر كنفوس الكاملين العاشق لسنخه اى لاصله وهو
عالم النور ينجذب الى ينبوع الحيوة اى العالم العقلي والنور اى المتقوى بما ذكرنا
لا ينجذب الى مثل هذه الصياصي اى المنكوسة الصامتة لان انجذابه اليها انما كان
للضعف وقد تقوى ولا يكون له نزوع اليها لانه قهر الظلمات لا قهرته الظلمات
ليكون له نزوع اليها فيتخلص اى بعد فساد البدن الى عالم النور المحض ويصير قدسيا
اى طاهرا من الجهالات والخيالات والعلائق الجسمانية والعوائق الجرمانية تقدس
اى بطهارة وكذا ما في بعض النسخ بتقدس نور الانوار والقواهر القدسيين ولما كان
من المبادى لا يتصور القرب بالمكان لتنزهها عنه وعما يتعلق بالاجسام بل اى يتصور
القرب منها بالصفات اى العقلية والمعاني التجردية كان اكثر الناس تجردا عن الظلمات

اى عن علائق الجسم اقرب منها اى من المبادى والشوق اى الى عالم العقول والصقع الالهى
باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل حاملة اللذات اللذة اكبر الى نور الانوار اى الى
الانجذاب اليه فالاتم شوقا اتم انجذابا وارتفاعا الى النور الاعلى والمعنى واحد
لما علمت ان اللذة وصول ملائم الشئ وادراكه اى وادراك ذلك الشئ لوصول ذلك
اى الملائم والالم ادراك حصول ما هو غير ملائم للشئ من حيث هو كذلك وقد عرفت
فوائد هذه القيود فلا حاجة الى الاعادة وجميع الادراكات اى الحاصلة للحيوان
والانسان من النور المجرد ولا شئ ادرك منه لانه نفس الادراك لما علمت ان ادراكه
لا يزيد على ذاته فلا شئ اعظم التذاذا من كماله وملائماته لان اللذة بقدر الادراك
فكلما كان الادراك اكمل والمدرك اجل كانت اللذة اعظم والبهجة اتم سيما
وقد عرفت ان اللذات فى ظلمات الانوار المجردة اى فى الانواع الجسمية التى هى اصنام
الانوار وطلسماتها منها اى من الانوار المجردة ترشحت وهى اى الظلمات ظلالها
اى ظلال الانوار المجردة واذا كانت ظلالها فكل ما فيهما من الكمالات يكون منها
والغير الملائم لها اى للانوار المجردة المدبرة هيئات ظلمانية وظلال غاسقة اى ظلمة
يلحقها من صحبة البرازخ المظلمة التى هى الابدان الدنية وشوقها اى ومن شوق
الانوار المدبرة الى ذلك اى الى ما يلحقها من صحبة البرازخ وهى الحجب التى تمنع الانوار
المدبرة عن مشاهدة الانوار عالم والالتذاذ بها ولهذا قال والانوار الاسفهبدية
ما دامت معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخية الكثيرة انما قيدها
بالكثرة لان النور لا يخلو عن شواغل البرزخ الا انها لا تمنع اذا قلت بل اذا كثرت
لا تلتذ بكمالاتها اى بفضائلها العقلية النورية ولا تتألم بعاهاتها اى فانها التى

فى القوة
المتميز وكذا
معقولات بالقوة

بقدر مرتبة شدة وضعفا وكمالا ونقصا فكذلك
الانتهاء ... اقوى الوجودات
هو واجب الوجود والنور الغنى الذى هو
وجود الوجودات ونور الانوار
فيكون ابتهاجه بذاته
ثم بنوره

فى ان الابتهاج والسرور وما يتلوه فى شدة الوجود والنورية
كالمفارقات وبعدها مرتبة النفوس ثم مرتبة الطبائع
على مراتبها والنفس الانسانية اذا صارت عقلا
بالفعل مجردا عن علائق الاجرام صارت لذتها كلذة
المقربين تعليقات

هي رذائلها الجسمية الظلمانية كشديد السكر اذا وصل اليه مشتهاه او ازعجته ٤٩٩
اى ازعجته عاهة وهو متخبط في سكره غير مدرك ما اصابه للحجاب الذي بينه وبين ما اصا
وهو السكر ومن لم يلتذ باشراقات القواهر النورية للشواغل الكثيرة وانكر اللذة الحقة
اى العقلية المحضة فهو كالعنين اذا انكر لذة الوقاع اى مع وجودها في الاعيان
وكان لكل من الحواس لذة والما يليق بحاسة اخرى كلذة الباصرة بالاضواء والالوان
المشرقة والسامعة بالنغمات اللذيذة والذائقة بالطعوم الطيبة ولذة الوهم بالرجاء
والامل والمها باضدادها وكذا باقي الحواس على حسب اختلاف ادراكاتها وكذا للشهوة
والغضب اى من الالم واللذة اذ لا يخفى ان لذتهما تخالف لذته وكذا المها المه ولان
للنفس بحسب كل قوة الما ولذة وكمالا وكمالها من جهة علاقة المادة ان يحصل لها الهيئة
الاستعلائية على البدن ولا ينفعل عن قواه وبالجملة ان يتشبه بالمبادي بحسب الطاقة
البشرية حتى يتجرد عن المادة من جميع الوجوه مستقلة بهيئة الوجود وهو المراد من قوله
وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوتي قهره ومحبته حقهما فان القهر للنور على ما تحته
في سنخه اى في اصله وطبيعته وكذا المحبة اى محبة النور لما فوقه في سنخه ايضا واذا كان
كذلك فينبغي ان يسلط اى النور الاسفهبد قهره اى قوته الغضبية على الصيصية
الظلمانية اى على قواها الجسمانية بحيث يظهر قهره لها ومحبته اى قوته الشوقية وعشقه
الى عالم النور حتى يكون قد اعطى القوتين حقهما ويكون ممن كتب عليه السعادة وان
كان كتب عليه الشقاوة فيقع محبته وعشقه على الغواسق اى البرزخية الظلمانية
فيقهره الظلمات اى البدنية والقوى الحسية والخيالية ويبعد بذلك عن عالم النور
مطمئنا بعالم الغرور واعلم ان الشيخ قال في الشفاء وكانه ليس يتبرأ الانسان عن هذا

العالم

العالم وعلائقه الآن يكون أكثر العلاقة مع ذلك العالم فيصير شوق إلى ما هنالك ٥٠٠
بصحة عما هنا ولا يتم السعادة مع العلم إلا بإصلاح الجزء العملي وهو الخلق ولما كان ذلك
كذلك أراد المصنف أن يشير إلى الخلق الذي يبعده عن هذا العالم ويقربه مما هنالك فأشار
إلى مكارم الأخلاق إشارة خفيفة ولبيان اشتمال كلام المصنف عليها نقول الخلق ملكة
نفسانية يقتضي سهولة صدور الفعل عنها من غير احتياج إلى تفكر وروية ولأنه
قد تقرر في علم النفس أن لها ثلث قوى متباينة باعتبارها تصير مبدأ لصدور
أفعال وآثار مختلفة عنها بمشاركة الإرادة أحدها القوة الناطقة المسماة بالنفس
الملكية وهي مبدأ الفكر والتمييز وشوق النظر في حقائق الأمور وثانيها القوة
الشهوانية المسماة بالنفس البهيمية وهي مبدأ الشهوة وطلب الغذاء وشوق الالتذاذ
بالمطاعم والمشارب وثالثها القوة الغضبية المسماة بالنفس السبعية وهي مبدأ
الغضب والتهور والإقدام على الأهوال وشوق التسلط والترفع ففضائل يكون بحسب
الأعدال لهذه القوى فإن حركة النفس الناطقة إن كانت باعتدال حصلت
لها فضيلة الحكمة التي هي الوسط بين طرف الإفراط المسمى بالسفه والجربزة وهو استعمال
القوة المفكرة فيما لا يجب أو فيما هو أزيد من الواجب وبين طرف التفريط المسمى
بالبله وهو تعطيل هذه القوة بالإرادة لا بالخلقة وهذه الحكمة هي متوسط القوى
العملية فيما يدبر به الحيوة وما لا بد به وهي المتوسطة بين البلاهة والجربزة غير الحكمة
التي هي ارتسام الحقائق في النفس فإنها كلما كانت أكثر فأجود وكيف وقد قيل لصاحب
الشرع عليه السلام وقل رب زدني علماً وإن كانت حركة النفس البهيمية باعتدال
وهوان يطاوع العاقلة ويقنع بما تعطيها حصلت فضيلة العفة التي هي الوسط

بين طرف الافراط المسمّى بالشره وهو ولوعها الى اللذات از يد مّما هو الواجب وبين طرف التفريط المسمّى بالخمود وهو سكون حركة النفس البهيمية عن طلب اللذات الضرورية التي رخص الشرع والعقل الاقدام عليها من جهة الايثار لامن جهة نقصان الخلقة وان كانت حركة النفس السّبعية باعتدال وهوان ينقاد للعاقلة ولا يخالفها في هواها حصلت فضيلة الشجاعة التي هي الوسط بين طرف الافراط المسمّى بالتهوّر وهو الاقدام على ما لايكون الاقدام عليه جميلا وبين طرف التفريط المسمّى بالجبن وهو الحذر مما لايكون الحذر منه محمودا وهذه الفضائل الثلث اذا حصلت وامتزجت حصلت من تركيبها حالة متشابهة هي كمال تلك الفضائل وتسمّى بالعدالة وهي الوسط بين الظلم وهو تحصيل اسباب المعاش من الوجوه الذميمة وبين الانظلام وهو تمكين طالب اسباب المعاش من الغصب والنهب والانقياد في اخذها منه بالمذلّة لا بالاستحقاق فاذا عرفت ذلك فاعلم ان قوله وانّما يقع محبته الى عالم النور كما ينبغي اذا عرفت ذاته وعالم النور وترتيب الوجود اي من نور الانوار والانوار القاهرة والنفوس المدبرة الفلكية والانسانية والاجرام الفلكية والعنصرية ومركباتها والمعاد ونحوها اي من نحو المذكورات والحاصل انه انّما يقع محبته الى عالم النور اذا انتقش بالوجود كله وتمثلت ذاته اعيان الموجودات من المبدإ الى المعاد تمثلا منكرّا حقيقيّة متمكّنة في جوهره على حسب الطاقة البشرية اشارة الى الحكمة النظرية لانّها معرفة الموجودات على ماهي عليه بقدر الامكان ولما كان تدبير الصيصية والعناية بها ايضا ضروريا ليحفظ التركيب البدني مدة يحصل فيها كمال النفس وانما قال ايضا ليكون تدبير النفس ضروريا ايضا وقوله فاجود الاخلاق الاعتدال اي التوسط

تتمة حاشية على كل منها وذلك بالتوسط فيها دون الافراط والتفريط لان التوسط بين الاخذ والعزلة الخلو عنها والتفريط في كل منها يؤدى الى الافراط فى معدله

فى الامور الشهوانية اشارة الى العفة وهى مطاوعة النفس البهيمية للناطقة حتى يكون تصرفاتها بحسب الراى بحيث يظهر اثر الحرية فيها وقوله والغضبية اشارة الى الشجاعة وهى انقياد النفس السبعية للناطقة حتى لا يضطرب من الامور الهائلة ويقدم بحسب الراى ليكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وقوله وفى صرف الفكر اى والاعمال فى صرفه الى المهمات البدنية اى الى ما لا بد له منها دون غيرها من الزوائد اشارة الى الحكمة وهى توسط القوة العملية فيما يدبر الحيوة والى العدالة وهى اتفاق هذه القوى بعضها مع بعض وانقيادها للمميزة حتى يظهر فيها اثر الانصاف والانصاف وذلك لانها اذا لم يتطلب زيد من المهم لا يظلم اذا صرفت الفكر فى المهم لا يظلم واذا لم يظلم ولم يظلم ثبت العدالة وظهر بما قررنا اشتمال كلام المص على مكارم الاخلاق كما ذكرنا والاخلاص لمن لم يكن اكثر همته الآخرة واكثر فكره فى عالم النور لتوقف خلاص الانسان على كون اكثر همته الآخرة واكثر فكره فى عالم النور لانه اذا كان كذلك دل على غلبة شوق الآخرة وعشق عالم النور عليه والنفس بعد المفارقة حيث همها وفكرها واذا تحلى النور الاسفهبذ بالاطلاع على الحقائق اى حقائق الموجودات والمعنى انه اذا تحلى النفس بفضيلة الحكمة النظرية التى هى الاطلاع على حقائق الموجودات وعشق ينبوع النور والحيوة اى العالم العقلى وعالم المجردات من نور الانوار والانوار القاهرة والمدبرة ويطهر من رجس البرازخ اى يخلى عن ادناس الطبيعة التى هى الرذائل كما تحلى بالفضائل فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن تخلص عن الصيصية اى البدنية بالكلية وفى اكثر النسخ عن صيصيته وفى نسخة عن حجابه والكل متقارب والاول اولى الآية اعم واشد وانعكست عليه شراقات لا يتناهى من نور الانوار من غير واسطة ومع

بحقائق الامور على ما هى التى زيادتها طلبه نبينا عليه وآله السلام فى قوله رب زدنى علما وبصيرة منه حسن العدل والتدبير وجودة الذهن ونقاء الراى واصابة الظن والتفطن بدقائق الاعمال وخفايا آفات النفس

تركيبها صورة اخرى بحسب الباطن غير الصورة الانسية كالصورة البهيمية او السبعية او غيرها ظهرت وبرزت الى يوم القيمة على الابصار وربما حصلت من تركيب الاخلاق الذميمة صورة فى الباطن لم يعهد مثلها فى الدنيا كما فى قوله صلعم يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير ولا يكفى تزكية النفس عن بعض تلك الاخلاق للتسلم عن العذاب والنجوة عن سوء العاقبة حتى يتزكى عن جميعها ولو تزكت عن بعضها واهملت البعض دون البعض فربما يؤدى ذلك البعض الى غيره فيصير مغمورا

الواسطة

الواسطة على ما سبقت الاشارة اليه ومن القواهر ايضا كذا اى ينعكس عليه منها

اشراقات غير متناهية من غير واسطة ومع الواسطة ومن الاسفهبدية اى وينعكس ايضا

عليه من الانوار المدبرة الاسفهبدية الفاضلة الطاهرة غير المتناهية فى الازال

من كل واحد نوره وما اشرق عليه من كل واحد منها الا يتناهى فيلتذ لذة لا يتناهى

وكل لاحق اى من الانوار المدبرة الفاضلة المفارقة يلتذ بالسوابق من النفوس

المفارقة ويلتذ به السوابق ويقع منه على غيره ومن غيره عليه انوار لا تتناهى

وهى اشراقات ودواير عقلية نورية وانما شبهها بالدواير لكون الاشراقات احاطية

شبيهة بالدواير الفلكية المحيطة بعضها ببعض يزيد فى رونقها اشراق جلال

نور الانوار ومشاهدته لكونه اعظم احاطة واتم نورية كما يزيد اشراق جمال نور الشمس

فى رونق اشراقات الكواكب وكما ان مدرك النور المجرد اى وكما ان النور المجرد لا

مدرك المجرد لا يكون الا مجردا الا انه اراد ان يذكر لفظ المدرك بقرينة المدرك

والادراك وادراكه ومدركه لا يقاس الى تلك الظلمانيات اى الجسمانيات فان

القوى الجسمانية وان كانت مدركة ومدركة ولها ادراك لكن المدرك من الانوار

افضل من المدرك من القوى لتجرد الانوار عن المواد وانطباع القوى فيها وكذا

المدرك للانوار لكونه نفس المجردات اكمل اجل من المدرك للقوى لكونه الاجسام

وما يتعلق بها وكذا ادراك الانوار من ادراك القوى اما لان ادراك النور لكونه

نسبة بين شريفين اكمل اجل من ادراك القوى لكونه نسبة بين خسيسين واما لان

ادراك النور اقوى لانه يدرك ظاهر الشئ وباطنه فان الباطن عنده كالظاهر

والزم بدوامه لعدم فساده واكثر لان مدركه قد لا يتناهى واخلص الى الكنه

لانه يخلص الاشياء عن الزوايد ويدركها مجردة واصح لانه لا يدرك الشئ على خلاف ماهو عليه فلا يكذب اصلا ولولا غلبة الوهم ونحوه لما حصلت العقائد الفاسدة بخلاف ادراك القوى الحسية فى الجميع لانها لا تدرك باطن الشئ ولا يدوم لفسادها بفساد البدن ولا يدرك غير الظاهر ولا الشئ خالصا عن الزوائد بل مع شوب كادراك اللون مع طول وعرض وقرب وبعد الى غير ذلك لامتناع ان يدركها الحس الا كذلك ولا على ماهو عليه بل على خلافه فيدرك الصغير كبيرا او غيره من اغلاط الحس التى عرفتها ولولا ان العقل يميز حق المحسوسات من باطلها لما حصل من الحس يقين قط بل العقل هو الحاكم فى مدركات الحواس وكلما كان الادراك اتم كان اللذة اعظم كلذة النظر الى الوجه الجميل على قرب وفى موضع كثير الضوء بخلاف ما لو كان على بعد او الموضع قليل الضوء وكذا اذا كان المدرك اشد ملائمة كان لذة النظر الى الوجه الاحسن اكثر لا محالة من ادراك ما هو اقل حسنا وحيث ان الامر كذا فكما انه لا يقاس ثلثة الروحانيات الى ثلثة الجسمانيات لما بينا من المفاضلات كذلك لا يقاس اللذة الحاصلة من ادراك النور المجرد الى اللذة الحاصلة من ادراك الحس للجسمانيات اذ التفاوت بينهما على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين وبينهما بون بعيد لا يمكن ان يقاس بينهما ولا ان ندرك ونحن فى عالم الغربة فكذلك لا يقاس اللذة العقلية الى اللذة الحسية ولا يدرك العقلية فى هذا العالم واليه الاشارة بقوله فلذته اى لذة النور المجرد لا يقاس الى لذتها اى لذة الظلمانيات يعنى اللذة الحسية البهيمية ومنه يعلم ان الامر ليس على ما ظن العامة من ان لا لذة غير الحسية وليعلموا ان لذة الملائكة بجوار الله تعالى وشهود جلاله اتم واعظم واكمل وافضل من لذات

البهائم

قوله فى الصفحة الآتية ويكون لذة زخرفية ايضا انما حصلت بامر نورى آه قد سبق ان اللذة بالحقيقة هو للوجود وصورة الوجود فى العقليات مجردة عن الملابس والاغشية غير مشوبة بالاعدام والنقائص وفى الماديات بخلاف ذلك وسبق ايضا ان لكل صورة مادية لكونها متجددة الكون داثرة غير ثابتة [illegible]

[illegible]

يحدث فى مقام النفس ويسرى حكمها منه الى الظاهر وقد يجتمع هذه النشات فى شخص واحد طالب او مطلوب فيلتذ وجود وجد من صحبة الاحداث والنسوان واهل الطرب والرقص والغنا بحصة ضعيفة ومن صحبة الظرفاء والشعراء واهل الصناعات والعلوم الجزئية ومن يجرى مجراهم بحصة نفسانية ومن صحبة الحكماء الكاملين واهل التقوى والارادة بحصة عقلية ورو حانية تعليقات

البهائم بمآكلها ومشاربها ومطالبها ومآربها ولا يحاط لها اى بلذة النور فى هذا
العالم لكوننا محجوبين عنها بسبب المواد وعلائقها كيف اى كيف يقاس اللذات
الروحانية الى اللذات الجسمانية وكل اى والحال ان كل لذة برزخية اى جسمانية ايضا
انما حصلت بامر نورى رش على البرازخ لما سبق منه ان جميع اللذات من النور وان اللذات
الجسمانية بفيضها رب النوع ويرشها على اشخاص ذلك الطلسم حتى ان لذة الوقاع
ايضا رشح عن اللذات الحقة اى النورية الروحانية فان الذى يواقع لا يشتهى اتيان
الميت لخلوه عن النور المدبر وآثاره العرضية بل لا يشتهى الا برزخا وجمالا فيه شوب
نورى اذ لا يكفى الجمال فيه بل لابد من النور ولذلك لا يشتهى اتيان الاصنام وان كانت
فى غاية الجمال لخلوها عن النور ولا اتيان المعن فى السن لعدم قبولها آثار النفس عن الاثر
والنور كقبول الشاب ويتم لذته بالحرارة التى هى احد عشاق النور ومعلولاته
ولهذا كلما كان احر كان الذ وبالحركة التى هى احد معلولات النور وعشاقه ولهذا لا يلتذ
لو لم يتحرك ولهذا لا يلتذ لو لم يتحرك وكلما كانت اقوى كان الذ ويتحرك نوعا محبته وقهره
حتى يريد الذكران يقهر الانثى فوقع اى بسبب الازدواج وتحرك القوتين من عالم
النور محبته مع قهر على الذكر ومحبته مع الذل على الانثى على نسبة ما فى العلة والمعلول على
ما سبق وكل اى من الذكر والانثى يريد ان يتحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخى
اى من بينهما وينعدم بالكلية كما هو الحال فى عالم الانوار المجردة وانما ذلك اى ارادة
رفع الحجاب طلب النور الاسفهبد لذات عالم النور الذى لا حجاب فيه فكان النور
الاسفهبد الذى لكل منهما يطلب الوصول الى النور الاسفهبد الذى للآخر
بلا حجاب ليلتذ به التذاذ المفارقات بلذات عالم النور والاتحاد الذى بين الانوار
المجردة

المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي كما قال ارسطو والمجردات وان تعددت وتكثرت فانها لا تتباين تباين الاشخاص الجسمانية وذلك لانها تتحد من غير ان تصير شيئا واحدا بالامتزاج والتفاسد وبتفرقها من غير تباين لانها واحدة ذات كثرة في وحدانية بسيطة وكان النور الاسفهبذ لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهره فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها لتجرده عن المواد كما عرفت فالانوار المدبرة اذا فارقت اى الابدان الكاملة بالعلم والعمل واليه الاشارة بقوله من شدة اى اذا فارقت الابدان وهي على حالة محمودة من شدة قربها من الانوار القاهرة العالية ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقية معها اى مع الانوار يتوهم انها هي اى يتوهم ان الانوار المدبرة هي الانوار القاهرة فيصير الانوار القاهرة العالية مظاهر للمدبرات اى بعد مفارقتها الابدان كما كانت الابدان مظاهر لها اى للمدبرات قبل المفارقة وبحسب ما يزداد المحبة المشوبة بالغلبة كما في الملوك والحكام ازداد الانس واللذة في عالمنا وكما في تعاشق الحيوانات اى يزداد بازدياد المحبة والغلبة هذا اى ازدياد اللذة ان يزداد المحبة المشوبة بالقهر ههنا اى في هذا العالم مع نقص المحبة والقهر فيه لكثرة فما قولك في عالم المحبة التامة والقهر التام الخالص الذي اى عالم المحبة الذي كله نور وبصيص وحيوة اذ لا ظلمة فيه اصلا فيكون الانس واللذة في ذلك العالم اعظم لكون المحبة والقهر فيه اتم ولا تظن ان الانوار المجردة يصير بعد المفارقة شيئا واحدا فان الشيئين لا يصيران واحدا لانهما ان بقى كلاهما فلا اتحاد وان انعدما فلا اتحاد وان بقى احدهما وانعدم الآخر فلا اتحاد وليس في غير الاجسام اى في المجردات اتصال وامتزاج ليصير غير الاجسام يعنى المجردات بالاتصال او الامتزاج شيئا واحدا كالاجسام

كالاجسام والالفاظ الواردة فى كلام الانبياء والاولياء والحكماء الدالة بظواهرها على الاتحاد والحلول فالمراد منها شدة القرب لاستحالة الاتحاد على المجردات لما ذكرنا وكذا الحلول لانه انما يمكن فى الاعراض المفتقرة الى المحل لا فى الجواهر القائمة بذواتها ولشدة القرب يتوهم الاتحاد والحلول ويحكم به ثم اذا ظهر بطلانه استغفر والله كما نقل عن ابى يزيد والحسين بن منصور والمسيح بن مريم وامثالهم والمجردات اى النفوس المفارقة عن الابدان لا تنعدم اى بعد المفارقة لدوام بقائها بدوام عللها كما عرفت واذا كانت موجودة وليست شيئا واحدا ففيها ممتازة امتيازا عقليا لشعورها بذاتها وشعورها بانوارها واشراقاتها وتخصص وفى بعض النسخ وبتخصيص بهيئة على تصرفات الصياصى والحاصل ان الانوار المفارقة تمتاز بالهيئات المكتسبة من التعلق بالابدان واحوالها ولاختلاف موادها وازمنة حدوثها وغير ذلك بحسب هيئاتها فلا يشترك اثنان فى الهيئات من جميع الوجوه بل يفترقان فيها ويتميز احدهما عن الآخر بها بل اى المجردات الاسفهبدية لا تنعدم بل يبقى ممتازة بعد المفارقة بحيث يصير مظاهرها الانوار التامة اى القواهر العقلية كما صارت المرايا مظاهر للمثل اى الروحانية المعلقة لا فى محل ضرب بالمثل وكما كانت الابدان قبل المفارقة مظاهر لها فيقع على المدبرات سلطان الانوار القاهرة ولكن قهرها مشوبا بالمحبة فيقع اى المدبرات فى لذة وعشق وقهر ومشاهدة لا يقاس بذلك لذة ما وقهر العالم الاعلى غير مفسد اى كقهر العالم الادنى على ما يشاهد من قهر الاضداد بعضها بعضا وافسادها اذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هناك لما عرفت ولانه لا تضاد هناك اذ ليس ثمة الا الذوات النورية التى هى كلها

في التعينات بقية قوله قدس سره بحيث يصير مظاهر الانوار التامة ...

مظاهر لما بعد من حيث الهوية لا الوجود لان العلة تمام وجود المعلول ...

في الخبر انتهى قال الشارح القيصري الحق من حيث

الوجود المضاف

الى الموجودات

هو عين الموجودات الخارجية

والاعيان مرايا الوجود الحق ...

في المرآة الاعيان وجود المرئي وصور

فالموجودات المسماة بالمحدثات صور تفاصيل الحق

والاعيان لها اعتبار ان اعتبار انها مرايا للوجود الحق

نفس الوجود والادراك والله تعالى موجده وتقدس مبدعه بل اي قهر العالم

الاعلى غير مفسد بل قهره يكمل اللذة اي للانوار المجردة لكون قهرهم مشوبا بالمحبة

والمدبرات الطاهرة اي باجتناب الرذائل واكتساب الفضائل الشبيهة بالقواهر

اي في الطهارة ونحوها مقدسة بقدس الله تم اي مطهرة بطهر الله طوبى لهم وحسن مآب

في اشارة الى ما ذكرناه من الفضائل والكمالات للنفوس

فصل في بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة وهي لا يخلو عن اقسام

خمسة لان النور الاسفهبذ اما ان يكون كاملا في الحكمتين العلمية والعملية او متوسطا فيهما او كاملا في العلمية دون العملية او في العملية دون العلمية او ناقصا فيهما والاول هو الكامل في السعادة ومن السابقين المقربين والثاني والثالث والرابع من المتوسطين في السعادة والاربعة من اصحاب اليمين والخامس هو الكامل في الشقاوة ومن اصحاب الشمال الشقيين في الهاوية وما ادراك ما هيه ولا تذكر حكم القسم الاول في الفصل السابق حيث قال واذا تجلى النور الاسفهبذ بالاطلاع على الحقائق وتطهر من رجس البرازخ يعني ذا تزين بالعلم والعمل عن الصيصية بالكلية الى عالم النور المحض وانعكست عليه اشراقات لا يتناهى الى اخره اشار الى الحكم الثاني والثالث بقوله والسعداء من المتوسطين اي في العلم والعمل وهو احتراز عن الكاملين فيهما لاختلاف حكمها ولا يحتمل ان يكون المراد من المتوسطين المتوسطين في السعادة وعلى هذا يكون الاقسام ثلثة الكامل في السعادة والمتوسط والناقص فيها اذ لو كان المراد ذلك لم يذكر الزهاد من المتنزهين لانهم من المتوسطين في السعادة وانما قال بحرف العطف ليكون كانه قال السعداء من الكاملين في العلم والعمل او في السعادة حكمهم ما سبق والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين اي من الكاملين في العلمية دون العلمية حكمهم انهم بعد المفارقة البدنية

كونها مقهورة مطمورة تحت اسر قهر الكبرياء فازال

ذلك بان قهر العالم الاعلى ... لما هو تحت

حيطته وكذا الحكم في عالم ... لما هو مرتبة من جهة

الكمال والتمامية والوحدة لا من

جهة الكثرة والغيرية

والغيرة

فان حصة النباتية او الحيوانية اللتين يوجدان في

الانسان تحت قهر القوة العاقلة لا ينفكان

بها بل هما يستكملان ويتمان بالعاقلة لارتباطها

بها من طريق المعلولية والارتباط الجمعي بشي الفو

جميا بقوته وبهمه لا كحصة النباتية والحيوانية اللتين

يوجدان في غير عالم الحقيقة الانسانية فانهما يمكن ان

قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية اى الاجرام الفلكية
لكن يختلف مظاهرهم بحسب اختلاف هيئات نفوسهم فانه كلما كانت النفس اشرف
كان مظهرها اعلى وان كانت اخس فاكثف وادنى ولهما اى وللمتوسطين والمتنزهين
يعنى لنفوسهم ايجاد المثل اى الروحانية المعلقة لا فى محل والقوة على ذلك اى
على ايجادها فيستحضر من الاطعمة اى اللذيذة والصور اى المليحة والسماع الطيب
وغير ذلك من الاشربة اللطيفة والملابس الشريفة ونحوها على ما يشتهى اى يستحضر
على الوجه الذى يشتهى وتلك الصور اتم مما عندنا اى من صور هذا العالم فان
مظاهر هذه اى هذه الصور التى عندنا وحواملها ناقصة لانها هيولى عالم
الكون والفساد المشتركة المتبدلة دائما من حالة الى حالة تخلع صورة وتلبس اخرى
وهى اى مظاهر تلك الصور كاملة لانها الاجرام الفلكية التى لا تتكون ولا تفسد
ويخلدون فيها اى فى تلك البرازخ اما ابدا على ما يشعر به ظاهر لفظ الخلود وتعليله
وهو قوله لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم انفساخ البرازخ العلوية واما
زمانا طويلا كما يقال خلد الله دولته والاول مذهب الاوائل الذاهبين الى ان الكامل
فى العمل دون العلم مخلد فى بعض الافلاك اذا لم يكن له استعداد الخلاص الى عالم النور
ولا الترقى الى فلك اعلى مما تعلق به وان الكامل فى العلم دون العمل لا يخلد فيه بل يرتقى
من الادنى الى الاعلى الى ان يصل الى المحدد ثم يتخلص الى عالم النور ان كان لها
استعداد التخلص اليه والثانى مذهب افلاطن الالهى وهو انهم لا يخلدون فى الاجرام
السماوية التى دون المحدد بل ينتقل من بعض الى بعض فان النفوس التى مظاهرها
الفلك الادنى الذى للقمر تمكث فيه زمانا قصيرا او طويلا حتى يزول عنه بعض الهيئات

ثم يرتقى الى فلك عطارد يقوم فيه زمانا كذلك لا يزال يرتقى من فلك الى فلك اعلى على الترتيب مقيمة فى كل فلك بحسب هيأتها المحمودة والمذمومة زمانا طويلا او قصيرا حتى يصل الى المحدد فان كان لها استعداد الارتقاء الى عالم العقل المحض ترقت اليه والا تخلد فى المحدد وذهب بعضهم الى انه لا بد من الورود الى الافلاك والخلاص منها الى عالم النور المحض واليه ميل صاحب اخوان الصفا والحق ان النفوس المرتقية الى الافلاك الاعلى اذا مكثت فيه المكث اللائق بها ينفك علاقتها عن هذا العالم الى عالم المثل النورية فيرتقى فيه من مرتبة الى مرتبة حتى يصل الى الفلك الاعلى من عالم المثال ثم منه ينتقل الى عالم النور المحض لانه القريب منه مع ان اكثر النفوس المستعدة للوصول الى العالم العقلى يرتقى فى العالم الحسى والمثالى على الترتيب من مرتبة الى مرتبة اعلى منها حتى تصل الى عالم العقل ثم يدوم فيه ابدا من غير تغير لان هذه العوالم منازل ومراحل الى الله ثم ويستحيل الوصول اليه دون قطع الجميع والى عالم النور دون قطع عالم المثال لاستحالة الوصول الى المقصد وبينك بينه منازل لا تقطعها كما هو سنة الله تم فى الارض والسماء ولن تجد لسنة الله تحويلا وقد علمت مما ذكرنا حكم القسم الرابع وهو الكامل فى العلم دون العمل كانه انما لم يصرح بحكمه لكونه قريبا من حكم الثانى والثالث بل هو لو فسر الطويل وقال فى التلميحات والنفس العالمة الفاسقة يجذبها العلم الى العالم الاعلى الملأ الاعلى والفسق الى اسفل السافلين فيتعذب زمانا وربما يزول واما القسم الخامس وهو

الناقص فى العلم والعمل فاشار اليه بقوله واما اصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثيا اى ملتزمين بالارض على الركبتين واصبحوا فى ديارهم جاثمين اى منكبين على الارض بصدورهم وكلاهما عبارة عن الخلود الى الارض اعنى الميل الى الجسمانيات

كان باحاطه عنه لما علمت فيه ...

كلها ساكنة ...

الطبيعة عليها بالتصرف ...

التدبير لكنها النفس دامت متعلقة بهذا

البدن متحدة به تؤثر الطبيعة فى ذاتها فى قواها البدنية

فانها منفعلة عن ما فيه من الطبيعة الكامنة فى البدن

اصل القوى ... عالم المهاد ... الجحيم

الجن والانس ... باب القلب ... طبع انه

مع قلبه ومن ذلك كونها موصوفة فى القرآن

بانها اسفل سافلين والطبيعة

العنصرية كذلك

فالجحيم اى

الطبيعة فالفة الباب المادى والتسعين ... المعنوية

اعلم ان جهنم من اعظم المخلوقات وهى ... فى الآخرة

وسميت جهنم لبعد قعرها يقال بئر جهنام اذا كانت بعيدة

القعر وهى كورى ... يخفيها البرد على اقصى

درجاته والحرورى على اقصى درجاته وبين اعلاها وقعرها

خمسين سبعون ... التسعين ومن ذلك ... قوله تعالى

والمحبة لها سواء كان النقل اى التناسخ حقا او باطلا فان الحجج على طرفى النقيض فيه اى فى النقل يعنى حجج اثبات التناسخ وابطاله ضعيفة اذا تخلصوا عن الصياصى البرزخية اى عن ابدان الحيوانات ان كان النقل حقا وعن الابدان الانسانية ان كان باطلا يكون لها ظلال من الصور المعلقة على حسب اخلاقها اى ظلال مثالية هى صور خيالية روحانية معلقة مطلقة لا فى محل على حسب هيأتها المناسبة لها اذ ليس لها ما للكاملين ليتخلصوا عن الصياصى الى عالم النور ولا ما للمتوسطين ليصير الافلاك مظاهر نفوسهم وما فيهم من الهيئات الردية للجسم الى التعلق فيتعلقون بالصور المثالية اللائقة بها والصور المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نورية ثابتة فى عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة فى عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية يتعذب بها الاشقيا وهى صور شنيعة مكروهة يتألم النفس بمشاهدتها ومنها مستنيرة على ما قال ومستنيرة للسعداء يتنعمون بها وهى صور حسنة بهية على ما يلتذون برؤيته على الوجه الذى يلتذون به من انهم غلمان بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وحور عين مما يشتهون وللاشقياء سود زرق تنزعج منها النفوس كالعفاريت والشياطين ثم كيف يكون الصور المعلقة المثل الافلاطونية مع ان افلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من الاقدمين كما يقولون بالمثل النورية العقلية الافلاطونية كذلك يقولون بالمثل الخيالية المعلقة لا فى محل المستنيرة والمظلمة ويذهبون الى انها جواهر مجردة مفارقة للمواد ثابتة فى الفكر والتخيل النفسى بمعنى انها مظاهر لهذه المثل الموجودة فى الاعيان لا فى محل والى ان العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الجسمية وهى عالم الافلاك والعناصر والى الصور الشبحية

وهي عالم المثال المعلق ولما كان الصياصي المعلقة ليست في مرايا وغيرها اي من القوى الخيالية والاشياء الصقيلة كالماء والهواء ونحوهما وليس لها محل اي من هذا العالم والا لوجب ادراكها بالحواس الظاهرة من غير افتقار الى مظاهر فهي جواهر روحانية قائمة بذواتها في العالم المثالي اي الروحاني ولا يمكن ان يدركها الحواس الا بمظاهر واذا كان كذلك فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم اي من عالم الحس تظهر به لصقالة تحصل في الهواء وصفاء وكذلك في الماء واجزاء الارض وربما ينتقل في مظاهرها اي من مظهر الى مظهر اذ لها قوة الانتقال فيظهر في الهواء مرة وفي الماء اخرى وكذا في غيره من المظاهر ومنها اي ومن هذه الصور المثالية المتنقلة في المظاهر يحصل ضرب من الجن وهو عند المتكلمين عبارة عن حيوان هوائي ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والشياطين وهو صنف ونوع من الجن وكذا الغول فيراها كثير من الناس في مظاهر وهيئات مختلفة وقد يظهر في بعض البلاد والاراضي اكثر لمناسبته لهم فيها على ما تحقق عند المصنف بشهادة جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب واليه الاشارة بقوله وقد شهد اي عنده جمع لا يحصى عددهم من اهل دربند وهو من مدن شيروان وقوم لا يعدّون من اهل مدينة تسمى ميانج وهي من مدن اذربايجان انهم شاهدوا هذه الصور اي المثالية الجنية والشيطانية كثيرا بحيث اكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما امكنهم دفعهم وليس ذلك مرة او مرتين بل في كل وقت يظهرون ولا يتصل اليهم اذى الناس وقد جرب من امور اخرى اي من الرياضات والمجاهدات صياصي اي وجود صياصي هي اشباح مثالية مندرعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك وانما اكد بهذا لئلا يظن انه مما ادرك بالحس المشترك

من هذه الاشياء ولا يفتقر الى شيء خارج عنه من مملكته وسلطانه فلا يعوقه شيء ومما ورد في الخبر في صفة اهل الجنة ان الملك يأتي اليهم بعد ان يستاذن في الدخول عليهم فاذا دخل ناولهم كتابا من عند الله بعد ان يسلم عليهم من الله فاذا في الكتاب لكل انسان يخاطبه من الحي القيوم الى الحي القيوم الذي لا يموت اما بعد فاني اقول للشيء كن فيكون فقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون فقال فلا يقول احد من اهل الجنة لشيء كن الا ويكون هذا ما وجدناه من كلمات اهل الحق في هذا المقام قاله الشيخ الاعظم في الفصوص بالوهم يخلق كل انسان

الا في الاخرة فانه التكوين فانهم يقولون في الجنان للشيء الذي يريدونه كن فيكون فلا يتوهمون امرا ولا يخطر لهم خاطر في تكوين امر الا ويكون بين ايديهم وكذلك تمت رصفه (٥١١)

قوله قدس سره ويخلدون فيها لبقاء علة قيمهم مع البرازخ اه

٥١٣

علف الشيخ

خود نفوس السعدا

المتوسطين في نعيم بان

متعلق نحو بعض الاجرام الفلكية هو

فائدة وفيه وجوه ... الاول ان

تعلق النفس بعد المفارقة بجرم سعدوى باطل

بيانا في كتاب المبدأ والمعاد واشير اليه فيما سبق

مع تصوير الصورية في القوى الباصرة وذلك بالشبهة يحضره عنده في الحال ويكون مشهوده بسبب كيفية وكيفيه بسبب البصار اى بسبب

لكن عقرب اثره ونظرائه لم يتيسر لهم من جهة البرهان لكن اثبات المعاد بسبب تحقيق الصور الموعودة الاخروية الا متعلقا

بصداق حديث منها كلها ومنها ان هوية البدن وتشخصه بالنفس وان تبدلت اجزائه كما في مدة العمر وكذا لو تبدل البدن ببدن

الاحتياج الى الالة الجسمانية والمادة الجسمانية في الابصار وعدم الاحتياج اليها في التخيل واما عند خروج النفس من هذا العالم

الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا فارقت الروح الجسد انحلت الاجزاء

فلا معنى لتعلقها بمثل عالم الآخرة ووروده بها بدوام

هذا العالم المنفرد الداثر الباطل تعلقات

حاشية متعلقة بصفحة (٥١١) قوله قدس سره

والصور المعلقة ليست مثل افلاطون

واعلم ان الصور الاخرانية

باقية بما منه المدارك

والمثل

اى اكبر حجة انه على خلقه واشار على وجود العوالم

منه هو الذی قد حارت العقول فیه و عجزت عن ادراکه الی

ان یبلغ

عجزا ان یقول

هو لبعد امیته اولا فات

العقول لا یلحقه بالعدم المحض

فلو ترکت البصر شیئا ما و لا بالوجود المحض

و قد علمت انه لیس بلا شیء و لا بالامکان البحت

و الی مثل هذه الحقیقة یصیر الانسان فی نومه و بعد

...

ان الارواح المدبرة للصورة کانت موجودة فی

حضرة الاجمال غیر مفصلة لاعیانها مفصلة عند

الله فی علمه فکانت فی حضرة الاجمال کالحروف

الموجودة فی المداد فلم تتمیز لانفسها

مفصلة

و هی متمیزة عند الله

فاذا کتب القلم فی

اللوح المحفوظ

...

و ان شیاطین ... عدد الطبقات ... و فیها الا انه ... و صدر الطبقة اعلی و جدا الطف مرأی و احسن منظرا ... اعظم تمه در صفحه ٥١٥ ثبت است

لا بالحس

لا بالحس الظاهر اذ لو كان كذلك لما اندعت بجميع البدن وليس كذلك بل بكا د

يندرج بجميع البدن ويقاوم البدن ويصارع الناس ولي في نفسي تجارب صحيحة

اي لكونها راضية وعلى الاعتبارات العقلية الصادقة مبتنية تدل على ان العوالم اربعة

الاول انوار قاهرة وهو عالم الانوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالاجسام اصلا

وهم عساكر الحضرة الالهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون وانوار مدبرة

هو الثاني وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية وبرزخيان

هو الثالث وهو عالم الحس واحدهما برزخية الافلاك بما فيها من الكواكب ثانيهما

العناصر بما فيها من المركبات وفي بعض النسخ وبرزخيات والاول اصح وان كان لهذا

وجه ايضا لانقسام كل برزخ الى برزخين او لكون البرزخيات بمعنى الجسمانيات

والمعنى ان ثالث العوالم عالم الاجسام وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة فيها اي في

الظلمانية العذاب للاشقياء وفي المستنيرة النعيم واللذة للسعداء على ما قال ستنيرة

للسعداء على ما يلتذون به وهذا المذكور هو رابع العوالم وهو عالم المثال والخيال

وهو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو عالم الحس في البرزخين بجميع ما فيهما

من الكواكب والمركبات من المعادن والنبات والحيوان والانسان ويزيد عليه باشياء

سيجيء الاشارة اليها ان شاء الله العزيز اما العناصر ومركبات عالم المثال فلا نفوس

لها ولكن لها ارباب انواع من العقول واما حيواناته على اختلاف انواعها فلها نفوس ناطقة

كانسان عالم المثال واكثر هذه النفوس هي التي انقطعت تعلقاتها عن ابدان الحيوانات

ان كان النقل حقا او عن الابدان الانسانية ان كان باطلا ثم تعلقت بابدان حيوانات

ذلك العالم على حسب ما بقي فيها من الملكات ان كانت مدنوسة والابدان البشرية

التى فى اعلى طبقات الانسان ثمّة ان كانت متوسطة فى الفضيلة ويجوز ان يكون بعض هذه النفوس الناطقة من غير العقل المحض ان ضمّ بعالم المثال ومن هذه النفوس اى التى لا تصل بهذا العالم ثم فارقت وتعلّقت بابدان من ذلك العالم والمثل المعلّقة وهى الابدان التى تعلّقت بها النفوس المفارقة والمعنى ان منها يحصل الجنّ والشياطين ونحوهما من الغيلان وما بعد من ذلك القبيل بان يكون لها مظاهر من هذا العالم كالماء والهواء مثلا يظهرون فيها احيانا بحسب استعداد ذاتها بالحركات الفلكية فاذن النفوس الظاهرة بالصور المثالية فى تلك المظاهر هى الجنّ والشياطين وفيها اى وفى الصور المعلّقة يعنى فى عالم المثال السعادات الوهمية اى التى للمتوسطين ومن يجرى مجراهم من الالتذاذ بما يشتهون وانما سمّاها وهمية اذ الاكل فيه مثلا ليس باكل حقيقة على ما لا يخفى وقد يحصل هذه المثل المعلّقة الحاصلة جديدة وتبطل كالمرايا والتخيّلات فانها تحصل بسبب المقابلة والتخيّل الحيوانى ثم تبطل بزوال المقابلة والتخيّل او بفساد المرايا والخيال وحكم الصور المرئية فى النوم حكم صور المرايا والتخيّل فى انها حادثة ببعضها الانوار المجرّدة بحسب استعداد النائم وما يقتضيه ضعف حاله وخلقه وهى مظاهر للنفوس النائمة وقد تخلقها اى قد توجد المثل المعلّقة الانوار المدبّرة الفلكية لتصير اى تلك المثل المخلوقة مظاهر لها اى للانوار المدبّرة الفلكية عند المصطفين اى عند الاخيار وفى بعض النسخ عند المستبصرين اى من اصحاب الاعتبار والافكار اى ليظهروا فيها عند حضورهم فيها وما يخلقها المدبّرات يكون نورية وصحبها اريحية اى سعة خلق طيب فان الاريحى هو الواسع الخلق الطيب روحانية اى سعة خلق روحانية لا جسمانية وفى بعض النسخ وقد يخلعها اى قد يخلع هذه المثل المعلّقة عن مظاهرها اعنى عن المرايا والتخيّلات

كالادخنة وغيرها يلزم التناسخ وهو محذور كما ذكرنا و على تقدير ان يكون ما ذكره حقا لا يلزم ايضا وجود الجن والشياطين في تلك النفوس الشريرة بل لها ضروب متعددة بعضها في هذا العالم وبعضها في عالم الاشباح والمثل المعلقة التي طبقتها طبقة العنصريات

بعد حصولها فيها الانوار المدبرة الفلكية لتصير اي تلك المثل المعلقة المتخلقة مظاهرها

اي للانوار المدبرة الفلكية عند المستبصرين فيظهر فيها عندهم كما قلنا وما يخلعها

المدبرات اي عن مظاهرها الى اخره والظاهر انه تصحيف لان ما يخلعها المدبرات عن

مظاهرها ويحفظها الابد على ما كانت فلا يلزم ان يكون نورية ويصحبها اريحية روحانية

بخلاف ما يخلقها المدبرات لجواز بل وجوب ان يكون كذلك لان العلة كلما كانت اشرف

كان المعلول اشرف ولما شوهد مما في المثل وما نسب اي مشاهدتها الى الحس المشترك

انه لم يصل اليه من الحواس الظاهرة فدل على ان المقابلة اي مقابلة المشاهد ليست بشرط المشاهدة

مطلقا والا لتوقف عليها كل مشاهدة وليس كذلك بل انما توقف عليها اي على المقابلة

الابصار لان فيها اي في المقابلة ضربا من ارتفاع الحجب الذي هو شرط المشاهدة

وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح وهو الذي اشار اليه الاقدمون ان في الوجود

عالما مقداريا غير العالم الحسي لا يتناهى عجائبه ولا يحصى مدنه ومن جملة تلك المدن

جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق

لا يدرون ان الله خلق ادم وذريته وهو يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه

المثالية وقبول العنصريات ومركباته اثار حركة افلاكه واشراقات العوالم العقلية

ويحصل في ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الى غير النهاية على طبقات مختلفة

باللطافة والكثافة وكل طبقة لا يتناهى اشخاصها وان تناهت الطبقات والانبياء

والاولياء والمتألهون من الحكماء معترفون بهذا العالم وللسالكين فيه مآرب واغراض

من اظهار العجائب وخوارق العادات والمبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه

ويظهرون منه العجائب وبه اي بعالم الاشباح المجردة تحقق بعث الاجساد على ما ورد

فتحترق وتهلك وتنزجر عنه اه وبقاء اه لا فيها لانها امور ليست بخارجة عن الامكان وقد اخبرت بها الشريعة الحقة ويوجد فيهم الاخيار واهل الاسلام ايضا كما في لسنت عليه سورة الجن بالاكثر لطائفة ان يخصص

من الملائكة والشياطين من اعمال بني ادم ودنياهم ودينهم

فالشرايع الالهيّة والاشباح الربانيّة اى وبه يتحقق ايضا الاشباح الربانية يعنى الاشباح العظيمة الفاضلة المليحة والهائلة القبيحة التى يظهر فيها العلّة الاولى وللاشباح التى يليق بظهوره فيها اذ قد يكون للاشباح الربانيّة مظاهر فى هذا العالم اذا ظهرت فيها امكن ادراكها بالبصر كما ادرك موسى بن عمران عم البارى تعالى لما ظهر فى الطور وغيره كما هو مذكور فى التورية وكما ادرك النبى صلعم والصحابة رض جبرئيل لما ظهر فى صورة دحية الكلبى رض ويجوز ان يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الانوار ولغيره من الانوار المجردة يظهر كل منها فى صورة معيّنة فى زمان معيّن بحسب استعداد القابل والفاعل فنور الانوار والعقول والنفوس الفلكيّة والانسانيّة المفارقة وغير المفارقة من الكاملين ربّما ظهرت فى صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة الى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل وفى نسخة واشباح الربانية والاول اصحّ لانّه اعمّ وان كان لهذا وجه ايضا وهو ان بهذا العالم تحقق اشباح زبانية جهنم وجميع مواعيد النبوة اى وبه يتحقق ايضا جميع مواعيد النبوة من تنعم اهل الجنان وتعذيب اهل النيران بجميع انواع اللذات واصناف الالام الجسمانية اذ البدن المثالى الذى يتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسّى فى ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فان المدرك فيهما هو النفس الناطقة وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات لاشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الافلاك طبقات من الملائكة اى السماوية لا يحصى عددها على حسب طبقات الافلاك مرتبة مرتبة فان النفس كلما كانت اصفى تعلقت بطبقة اعلى حتى ترتقى المتقدسين من المتالهين اى من الكاملين فى الحكمتين النظرية والعلمية المهذبين بالرياضات البدنية اعلى من عالم الملائكة

الدنيا والنفس من البرزخ وتزوج اى العقل عن الاخرى

وجعل الوسائط

اى كمة الثالثة لنشوءات

الانسان فى عوالم الثلثة ملك الموت

ونفخة الصعق للارواح فانّ

كان الانسان فى هذه الدركات الحكم فيها ظاهر

لطبيعة الجسم وهو المشهور المباشر للافعال و

الاتيين واللّه اعلم جنّة البرزخ وجحيم البرزخ لان مدة

الخلود فيهما مقدر بدوام السموات والارض

بالتبديل الاخروى فى قوله يوم تبدل الارض

غير الارض والسموات

لنه الواحد القهار

مدة الخلود فيهما

وذلك لما فى نشاة البرزخ ودار الحيوان من النشأة

المتوسطة بين العالمين فيه اثر من كل منهما كالات

النفس بين العالمين عالم الجسم وعالم الروح فاذا

اراد اللّه نقل الانفس منه دار البرزخ الى دار الحقيقة

حين كمل اليوم الدنيوى الآدمى وهو سبعة ايام

ايام الرب لقوله وان يوما عند ربك كالف سنة

مما تعدون وهو فى يوم الله يوم ذى المعارج وهو قرب

اى السماوية بناء على ان هذه الملائكة التى هى نفوس الافلاك لا يمكن ان تتجرد عنها وتفارقها

ويمكن تجرد نفوس الكاملين عن العلائق البدنية بالكلية وهو غاية الكمال العقلى وقد

وصلت اليها النفوس الانسانية الكاملة دون النفوس الفلكية الملكية فيكونا على مرتبة

واكثر منقبة منها واعلم ان فى هذا العالم نفوسا افعالها ظاهرة للحواس وذواتها خفية

عنها ظاهرة للعقول وهى الملائكة السماوية والجن والشياطين فان النفوس المتجردة اذا

فارقت الاجساد مهذبة مستبصرة وصارت فى طبقات الافلاك مرودة فرحانة

فتسمى بالارواح الطيبة والخيرة وهى اجناس الملائكة الحافظون للعالم وان فارقتها

غير مهذبة ولا مستبصرة ولم تترق الى ملكوت السموات بل تعلقت بالعالم المثالى

مترددة فى طبقات الجحيم ولها مظاهر فى هذا العالم يظهرون بها احيانا تسمى بالارواح

الخبيثة والشريرة وهى اجناس الجن والشياطين المفسدون فى العالم

فصل

فى بيان ان الشر فى هذا العالم والشقاوة فى الآخرة اقل من الخير والسعادة بكثير وانهما

داخلان فى قدر الله الذى هو تفصيل قضائه الاول وان الشر وكذا الشقاوة مرضى به

لا من حيث هو شر بل من حيث هو لازم خيرات كثيرة لا يمكن انفكاكها عنه لكونه من

اللوازم التى ليست بجعل جاعل وقرره بقوله الشقاوة والشر انما لزما فى عالم الظلمات

اى فى العالم الحسى والمثالى المظلمين من الحركات اى من حركات العالمين والظلمة والحركة انما

اى فى عالم الظلمات من جهة الفقر فى الانوار القاهرة اى العقول والمدبرة اى النفوس والشر

لزم بالوسائط للزوم بواسطة الحركة والظلمة اللازمتين بواسطة جهة الفقر فى القواهر

والمدبرات ونور الانوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانية فلا يصدر منه شر

اى بالذات وكذا العقول لا يصدر منها شر بالذات بل بعرض الفقر اللازم منه الظلمة

والحركة المقتضية للشر والفقر والظلمات لوازم ضرورية للمعلولات كسائر لوازم الماهية الممتنعة السلب اى عن الماهية لان كون الشئ معلولا يلزم لماهيته كونه محتاجا الى الغير وهو الفقر اللازم عنه الظلمات بل الشر كما قد عرفت فالشر اللازم للمعلولات يمتنع سلبه عنها كامتناع سلب الزوايا الثلث عن المثلث لما كانت لازمة لذاته وماهيته ولا يستقيم ان يقال لو خلق المعلول بحيث لا يلزمه شر كان افضل واولى اذ الوجود اذا كان بريئا عن الشر كان احسن واحرى قال ولا يتصور الوجود الا كما هو عليه اى بجميع ما اشتمل عليه من الاحوال والاحكام ومن جملتها ان المعلول لابد وان يلزمه شر اذ لو تصور الوجود وامكن ان يكون احسن مما هو عليه لوجب لوجد من الموجب لذاته لعدم البخل ولمن يقول بالمختار ان يقول لا يمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك ولم يعلم انه يمكن ايجاد ما هو احسن منه فينافى علمه المحيط بالكليات والجزئيات وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو ينافى جوده الشامل لجميع الموجودات وهذا ما ذكره الغزالى فى بعض كتبه ونقل عنه الشيخ الكامل محيى الدين العربى رض فى الفتوحات واستحسنه وهو حسن ويجب ان يعلم مع ما قد علمت ان الشر لا ذات له بل الشر عدم ذات او عدم كمال لذات وما يوجد شرا انما هو لافضائه الى عدم ما اذ لو كان موجودا وما فوت شيئا على غيره فليس شرا لغيره ولا لنفسه ايضا لان وجود الشئ لا يقتضى عدمه ولا عدم شئ مما يكمله ولو اقتضى الشئ عدم بعض كمالاته لكان الشر فى ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها من حيث هى كمالات ويلزم من ذلك ان الشر لو كان موجودا لما كان الشر شرا والا لكان شرا لنفسه ولغيره وليس فليس الاصبع الزائدة انما يؤخذ شرا لانها

فعلم ان منبع الشر
قوة المادة ومنبع القوة
هيهنا الامكان فى المفارقات
مع ان نفس الامكان والقوة المطلقين
ليسا شرا الا باصطلاح آخر كما اومأنا اليه تعليقا

تنتقض بالحركة التي يكتسب الدوام وهي الدورية وهي الفلكية
وهي صادرة عن الاول فيجب ان يكون
ارادتنا منتهية بواجب الوجود بذاته وسببها هو فان قيل فهل لنا قدرة

تبطل هيئة مستحسنة عن البدن كذا غيرها وكان العدم بما هو عدم لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض كذلك الشر لا ينسب الى الفاعل الا بالعرض فلا يحتاج الى فاعل اخر كما ظن ملاحدة المجوس وكذا القدرية الذين هم مجوس هذه الامة والفرق بينهما ان القدرية ينسبون الشر الى فاعل شر هو الانسان والمجوس الى فاعل شر غيره كيف وقد تبين ان الواجب في الوجود الا واحد والقسمة يقتضي خيرا لا شر فيه يجب وجوده عن الحق الاول كالعقول والنفوس الفلكية وشرا لا خير فيه وهو ممتنع الوجود لكونه العدم البحت وشرا كثيرا مع خير قليل فلا يحصل عن الخير المطلق هذا ولا ما يساوي خيره وشره لانه ينافي الحكمة والخير وخيرا كثيرا يلزمه شر قليل يجب وجوده عن الواجب لا يجوز اهماله على حكمة المبدع فان ترك خير كثير لشر قليل شر كثير وهذا كالماء والنار اللذين لا يتم نفعهما الا وان يلزمهما بحسب مصادمات اسباب حرق او غرق احد وكذا الانسان وغيره من الحيوانات وان كانت شريرة فان خيرها اكثر من شرها واما انه لم لم يخلق هذا القسم بريئا عن الشر فيجاب بان هذا السؤال فاسد لانه متضمن ان هذا القسم لم ما جعل غير نفسه ولم جعل الماء ماء والنار نارا ولو تجرد عنه لكان هو القسم الاول ولم يوجد القسم الخامس مع وجوب صدوره عن الخير الجواد اذ لا يجوز في حكمته اهمال المصالح والخيرات الكلية لشر جزئي الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو لسلامة جسد لان الموجودات اما خير محض او خير كثير يلزمه شر قليل كما في موجودات هذا العالم كان الشر اقل من الخير بكثير واليه الاشارة بقوله والشر في هذا العالم اقل من الخير بكثير مع ان هذا العالم حقير بالنسبة الى عالم الافلاك الحقير بالنسبة الى عالم العقول الحقير بالنسبة الى عالم الربوبية فالشر لا اعتبار له اصلا بالنسبة الى ذلك العالم جلاله

وحقارة هذا لو كان عالم الكون والفساد كله شرا لكان شيئا قليلا بالنسبة الى كل الوجود فكيف والسلامة فيه غالبة اذ لا يوجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي اقل ما في الارض وما لا يسلم منها فانه في اكثر الاحوال يسلم وانما يستضر في بعض الاحوال وفي بعض الصفات لا في الكل ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة اكثر وبهذا يعلم ان الخير غالب وان الشر نادر غير مقصود بالذات وان كان مقدرا بل بالعرض وقول من قال لم قلت ان الخير غالب واكثر الناس الغالب عليهم مضادة كما لانهم من الجهل والغضب والشهوة سلمنا لكن اذا كان الكل بالقضاء والقدر فلم يعاقب مدفوع اما الاول فبانه كما ان حال الابدان على اقسام بالغ في كمالها من الحسن والصحة ومتوسط وهو اكثر على مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها الى الارذل ونازل شديد النزول من القبح والسقم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك حال النفوس في الآخرة واذا اضيف الطرف الافضل وهو البالغ في العلم وحسن الاخلاق الى الطرف الاوسط كانت السعادة والنجاة هي الغالبة واما الثاني فبان العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمنتقم من خارج بل هي حاملة عذابها معها فانها الاتفاقات القدرية الى اقتراف شهوات وارتكاب جهالات فارقت متلطخة وردت اليها اعمالها فتاذت باعمالها كالمتالم عن تخمة سابقة اليه الكل بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الاول الوحداني كالقضاء بموت زيد فانه امر واحد ينفصل الى موته في يوم كذا من سنة كذا بمرض كذا ومن عرف ان الوجود لا يمكن ان يكون اتم مما هو عليه وان الاتم منه محال والمحال غير مقدور عليه وما لا قدرة عليه لا عجز عنه يندفع عنه بذلك كثير من الاشكالات واكثر من يقع في هذه الشبهة المضلة هم الذين يظنون ان الانسان هو الغاية في خلق العالم باسره

قوله قدس سره لما كانت قوة القواهر غير متناهية في القهر قد سبق ان العقل هو الاشياء كلها فلو لم يكن غير متناهي القوة في الفعل لم يكن هو الاشياء كلها بل هو شيء دون شيء فلم يكن بسيطة الحقيقة الا ان هذه الاشياء الصادرة عنه شيئا بعد شيء لكونها ناقصة زمانية مكانية

فيه نوع اعم واشرف كما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا من قوله ان في العقل جميع العقول وجميع الاشياء التي تحته والحيوان

غير النهاية وزمانا متصلا الا الى نهاية وقوة قابلة للحركة كذلك حتى يخرج افراد تلك الانواع بالتكوين من القوة الى الفعل شيئا بعد شيء في موادها الخارجية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها كيف ولو لم يكن كذلك لكان المنزول عنها في كتم العدم من هذه الصور اكثر عددا من المطلقة

ويقيسون افعاله تعالى على افعالنا ويجعلون له فى افعاله اغراضا كالناكاكثر المتكلمين تعالى الله

عنه علوا كبيرا **قاعدة** فى بيان كيفية صدور المواليد الغير المتناهية عن

العلويات لما كانت قوة القواهر اى العقول غير متناهية فى الفعل لقبولها الفيض

على الدوام من نور الانوار والمادة قابلة لها قوة ذلك اى قوة قبول الآثار العقلية

الى غير النهاية والمعدات اى للمواد الجسمية لقبول الآثار العقلية الى غير النهاية من الحركات

اى الفلكية ونحوها غير متناهية انفتح باب حصول البركات التى هى فيض الصور

للعنصرية والنباتية والحيوانية وفيض الانوار المدبرة اى الاسفهبدية الانسانية

الى غير نهاية قرنا بعد قرن لامتناع حصول النفوس الناطقة الانسانية دفعة

اذ المواد والابدان متناهية وهى غير متناهية وانما خص فيضها بالذكر لانها اذهب

ما حصل منها فى هذا العالم والكامل من المدبرات اى الاسفهبدية الانسانية

بعد المفارقة اى البدنية تلحق بالقواهر اى بالعقول وفى بعض النسخ بالسابقين

والمراد منه العقول ايضا لانهم هم السابقون المقربون فيزداد عدد المقدسين اى عدد العقول

من الانوار اى من الانوار الكاملة من المدبرات المفارقة الى غير النهاية

فصل فى بيان سبب الانذارات والاطلاع على المغيبات وفى ان نقوش

الكائنات ازلا وابدا محفوظة فى البرازخ العلوية وواجبة التكرار وان الاشباح المجردة

التى فى عالم المثال غير متناهية الانسان اذا قلت شواغل حواسه الظاهرة اما بما هو

ضرورى لنوعه وهو النوم لتعطل الحواس الظاهرة معه لانحباس الروح عن الظاهر

فى الباطن او غير ضرورى له اما فى اصل فطرته كالكثير من الانة التى يستعملها النفس

فى تدبير البدن ضعيفة فى اصل الفطرة فيكون اشتغال نفسه بتدبير بدنها

قليلا وبقدر ما ينقص من التفاتها الى جهة البدن يتوفر التفاتها الى الجانب الاعلى اولا في اصل فطرته ولكن لا باكتساب كما للمرتاضين والمصروعين لقلة شواغلهم لانصرافهم عن المحسوسات وفسادا لانهم بغلبة الاخلاط عليها وكلال متخيلتهم محركا لها المضطربة او باكتساب كما يستعين بعض الكهنة بامور يحصل فيها للحس حيرة وللخيال دهشة فيستعد القوة الناطقة لتلقي الامر الغيبي لضعف العائق فقد تتخلص اي في بعض الاحيان عن شغل التخيل لضعف ونحوه فيطلع على امور مغيبة اي خفية مما هو كائن او كان او سيكون ويشهد بذلك اي باطلاع النور المدبر الانساني على الغيب في النوم المنامات الصادقة اي الحاصلة بالتسامع والتعارف اما التسامع فباعتبار حصول الاطلاع على الغيب حالة النوم للغير اذ خلق كثير يستحيل التواطوء في حقهم على الكذب يحكون عن انفسهم رؤيا منامات تقع اما عينها او تفسيرها واما التعارف فباعتبار حصول ذلك للناظر بنفسه اذ ليس احد من الناس الا وقد جرت ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر فانه يبعد في الحالة هذه الاطلاع المذكور واذا كان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام والمرض فلا مانع ان يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة والصحة الا ما الى زوال الرسيل ولا ارتفاع امكان كالاشتغال بالمحسوسات لانه مانع يمكن زواله ويدل عليه انذارات الانبياء والمجردين من الاولياء والمتالهين ولان المقتضي لامر نوعي كالنفس المقتضية لنوع الاتصال بعالمها اذا عاقه عائق نوعي كالاشتغال بتدبير البدن ثم يوجد شخص من المقتضى تمكن مما كان معوقا عنه فذلك التمكن اما لضعف في العائق على التفصيل المذكور فيه

ارتفاع الحجاب بينهما وكلما يكون في احدى المرآتين يظهر في الاخرى بقدرها فان كانت تلك الصورة جزئية وحفظها اي فظة ولم يتصرف فيها القوة المتخيلة الحاكية للاشياء بمثلها فيصدق هذه الرؤيا ولا يحتاج الى التعبير وان كانت التخيلية غالبة او ادراك النفس للصورة ضعيفا صارت التخيلية بطبعها الانتقال بتحاكي النفس بمثال او بابائه او بضاده دونه الرؤيا يحتاج الى التعبير وبما لم يكن انتقالات الخيال مضبوطة بنوع مخصوص انشعب وجوه التعبير وصار مختلفا بالاشخاص والاحوال والصناعات

في اسباب الانذارات في المغيبات

اولقوة في المقتضي وهي اما قوة اصلية كما للانبياء عليهم السلام فانهم لقوة نفوسهم لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي واكتساب العلم الغيبي من غير فرق حالة الصحة واليقظة بل يجمعون بين الامرين لما في نفوسهم من القوة التي تسع للجانبين او قوة مكتسبة كملكة الابرار والاولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم وانما يطلعون على الغيبات لانه لا حجاب بين الانوار الاسفهبدية الانسانية وبين الاسفهبد الفلكية سوى شواغل الحس الظاهر والباطن فاذا ارتفع حجاب الشواغل انطبع في الاسفهبدية الانسانية ما في الاسفهبدية الفلكية من صور الكائنات لا سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال معارفها من الاهل والولد والبلد وغير ذلك ويكون انطباعها في النفس عند الاتصال بها كانطباع صورة من مراة في مراة اخرى بمقابلتها عند ارتفاع الحجاب بينهما واما انه لا حجاب سوى الشواغل البدنية فلقوله فان النور المجرد اي عن المادة كالنور الاسفهبدي الانساني اذا لم يكن متحيزا وجرميا فلا يتصور ان يكون بينه وبين الانوار المدبرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ اذ غيرها من الحجب من خواص الابعاد ولا بعد للمجردات ولا جهة لها لانها من لوازم المادة والنور الاسفهبد اي الانساني حجابه شواغل الحواس الظاهرة والحواس الباطنة فاذا تخلص اي النور الاسفهبدية لقوته او لضعف العائق عن الحواس الظاهرة وضعف الحس الباطن تخلصت النفس اي الانسانية الى الانوار اي الى الاتصال بالانوار الاسفهبدية للبرازخ العلوية واطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات فان جميع الكائنات منقوشة في البرازخ العلوية اي في نفوسها فان هذه الانوار اي المدبرة الفلكية عالمة بجزئياتها اي بجزئيات الكائنات وفي بعض النسخ عالمة بحركاتها اي بحركاتها

٥٢٥

الغيب فقد يرى شيئا او يجري على لسانه فكأنه ايضا غائب

على تجربة وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين وبعض الكهنة وهذا نوع نقصان والقسم الاول نوع كمال وانه سبب رؤية الانسان في اليقظة امورا لا وجود لها في الخارج فهو ان النفس قد يدرك ادراكه من الغيب قويا فيبقى عين ما ادركه في الحفظ وقد يقبله قبولا ضعيفا فيستولي عليه المتخيلة فتنقشه الحس المشترك وانطبعت الصورة في الحس المشترك فيراه فيه من المصورة والابصار هو وقوع صورة في الحس المشترك فان الصورة الموجودة في الخارج ليست محسوسة عندنا بل المحسوس بالحقيقة ذلك المرتسم في الحس المشترك ولا فرق بين ان يقع فيه من الخارج او ينحدر اليه من الداخل فانه كيف كان يكون حصوله ابصارا وان كانت الاجفان مغمضة وكان صاحبه في ظلمة ومن هذا القبيل يرى المريض من صورا لا وجود لها وكذا الخائف اذا اشتد خوفه وضعف نفسه تنقش في حسه المشترك صورة المخوف ولهذا رأى الجبان انه يرى صورا هائلة والغول الذي يرى في الصحاري ويسمع كلامه هذا سببه وقد يشتد شهوة العليل فيشاهد ما يريد انه يده يأكله ويرى صورا لا وجود لها هذه طريقة المشائين وهذا كله غير بارز من الصور الموجودة في عالم آخر كما عرفت من احوال المعاد الجسماني تعليقات

الجزئية ولوازم حركاتها اى آثار حركاتها فى هذا العالم اذ العلم بالعلة والملزوم غير
منفك عن العلم بالمعلول واللازم فصور الكائنات باسرها مرتسمة فى المدبرات الفلكية
وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست بصادرة عن جزاف بل هى على حسب مثل
غيبية هى ذكر حكيم فى لوح محفوظ والانذارات تدل على عالم الجزئيات وليست للنفوس
البشرية بذاتها والا ما غابت عنها ولا يحجب قواها التى يحصلها والا ما تباعدت عنها
وهنا ما فليس الا من امر علوى لبس لا يتخيل الامور الجزئية من المجردات العقلية فهى من العالم
النفسانى من الافلاك فيجب ان يكون لها ضوابط كلية من مباديها انه كلما كان كذا كان كذا
وقوانين احصيت فى العالم العقلى ثم اذا كانت منتقشة بها النفس الفلكية ويتخيل
الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون
كذا وليس فليس فى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الصور التى يدركها النفس فى النوم او اليقظة
او فيما بينهما ونحوها اما ان يكون لاتصالها بذلك العالم او لا فان كانت للاتصال فاما
ان يكون كلية او جزئية وعلى التقديرين فاما ان ينطوى سريعا ولا حكم لها او يثبت فان
ثبت كلية فالمتخيلة التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى
النفس بصور جزئية ثم ينطبع تلك الصور فى الخيال وينتقل الى الحس المشترك فيصير مشاهدة
فان كان المشاهد شديد المناسبة لما ادركته النفس من المعنى الكلى بحيث لا يختلفان
الا بالكلية والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كانت هناك
مناسبة يمكن الوقوف عليها والتنبه لها كما اذا صور المعنى بصورة لازمة او ضده او شبهه
فان النفس اذا ادركت العدو حاكته المتخيلة بالحية او الذئب وان ادركت الملك حاكته
ببحر او جبل احتيج الى التعبير وهو تحليل بالعكس اى يرجع من الصور الخيالية الجزئية

الى

الى المعانى النفسانية الكلية وان لم تكن مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما تعد
فى اضغاث الاحلام الحاصلة من مداعبة المتخيلة وان ثبتت جزئية وحفظتها الحافظة على
وجهها ولم يتصرف المتخيلة المحاكية للاشياء بتمثلها بغيرها صدقت هذه الرؤيا
من غير احتياج الى التعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصور ضعيفا سارع
المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال وربما بدلت ذلك المثال باخر وهكذا
الى حين اليقظة فان انتهى الى ما يمكن ان يعاد عليه بضرب من التحليل فهو رؤيا يفتقر
الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام هذا ما يتلقاه النفس عن المبادى عند النوم
واما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب
المتجاذبة لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادى المذكورة ويكون المتخيلة قوية بحيث
تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة واذ ذاك فلا يبعد ان يقع لمثل
هذه النفس فى اليقظة ما يقع للنائمين من غير تفاوت فمنه ما هو وحى صريح لا يفتقر الى التاويل
ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التى هى اضغاث احلام ان امعن
المتخيلة فى الانتقال والمحاكاة وثانيهما ان لا يكون النفس كذلك فيستعين حال اليقظة
بما يدهش النفس ويحير الخيال كما سبق وفى الاكثر انما يكون ذلك فى ضعفاء العقول
ومن هو فى اصل الجبلة الى الدهش والحيرة ما هو وان لم يكن الصور التى ادركها النفس
للاتصال بذلك العالم لحصول فراغها عن البدن فهذا ان كان فى حالة النوم فهو الذى
يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو المنام الكاذب وقد ذكروا له اسبابا ثلثة الاول
ان ما يدركه الانسان فى حالة اليقظة من المحسوسات تنمحى صورته فى الخيال فعند النوم
ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد هو بعينه ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما

ان تصرف

ان تصرّف فيه الثاني انّ المفكرة اذا الفت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغيّر مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيّرت افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر وان غلب عليه الحرارة حاكته بالنار والحمام الحار وان غلب عليه البرودة حاكته بالثلج والشتاء وان غلب عليه السوداء حاكته بالاشياء السود والامور الهائلة المفزعة وحصول هذه وامثالها في المتخيلة عند غلبة ما يوجبها انما كان لان الكيفية التي في موضع ربما تعدّت الى المجاور له او المناسب كما يتعدّى نور الشمس الى الاجسام بمعنى انها يكون سبباً لحدوثه اذا خلقت (او خلعت خ ل) الاشياء موجودة وجوداً فائضاً بامثاله على غيره والمتخيلة منطبعة في الجسم المكيف بتلك الكيفية فيتاثر به تاثراً يليق بطبعها وهي ليست بجسم حتى يقبل تلك الكيفية المختصة بالاجسام فيقبل منها ما في طبعها قبوله وان كانت امثال هذه حاصلة في حالة اليقظة فربما سمعت اموراً شنيطا كاذبة وما يرى من الغول والجن والشياطين فقد يكون من اسباب تخيلية وكونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي على ما سبق بيانه لان الخيال مظهر لها وان لم يكن منطبعة فيه كما في المرآة يظهر صورها من غير ان يكون منطبعة فيها ولو انطبعت للزم انطباع العظيم في الصغير ولما كان يختلف رؤية الشيء فيها بتبدّل موضع الرائي منها مع كون المرآة والشيء بحالهما فقد تخلص من هذا البحث انّ نقوش الكائنات التي اطّلعت النفس عليها ان لم يبق اثرها في الذكر اصلاً فلا حكم لها

فاذا بقي اثرها في الذكر كما شاهد في الالواح العالية صريحاً فلا يحتاج الى تاويل اي ان كان وحياً قد ادرك في اليقظة وتعبير اي ولا الى تعبير ان كان رؤيا ادركت

فی النوم وان لم یبق اثرها فی الذکر کما شاهده بل اخذت المتخیلة فی الانتقالات عنه
ای عمّا ادرکته النفس الی اشیاء اخری ای من الشبیه والضد واللازم والمناسب
وفی نسخة الی اشیاء اخر متشابهة او متضادة او مناسبة بوجه اخر فذلک سواء
کان رؤیا او وحیا یحتاج الی التعبیر او التأویل واستنباط ان المتخیلة من ای شیء انتقلت الیه
ولان للانتقال التخیلی لا یحتاج الی تناسب حقیقی بل یکفی فیه التناسب الظنی
او الوهمی وذلک مما یختلف فی الشخص الواحد بحسب موضعین او وقتین
او عادتین فضلا عن اختلاف شخصین فصاعدا فلهذا ما یختلف التعبیر بحسب
الادیان والبلدان والصناعات والعادات اذ کل منها یقتضی من الالف والمناسبة
ما لا یقتضیه الاخر وانما اطنبت الکلام فیه لانی اردت ان اذکر خلاصة ما ذکر فی
الاخبار عن الغیب علی وجه التقسیم المردد بین النفی والاثبات لکون ذلک اضبط فی الذهن
واعلق فی القلب واعلم ان نقوش الکائنات ازلا وابدا محفوظة فی البرازخ العلویة
مصورة ای فیها علی ما سبق تقریره وسنشیر الیه اشارة ایضا وهی ای تلک
النقوش بل الکائنات التی هی اثارها واجبة التکرار ای فی الاعیان لا بمعنی ان المعدوم
یعاد فان ذلک ممتنع کما سیبرهن علیه بل بمعنی عود شبیهه واعتبر بالفصول الاربعة
وعودها کل سنة وعود کل منها فی السنة القابلة ای شبیه ما کان فی السنة الماضیة
فیکون عند المبادی العالیة احکام لحوادث یقع جملتها فی کل مبلغ من الالاف الجمة مضبوطة
سنة بعد سنة ودورا بعد دور ثم یعود تلک الحرکات بعد عبور تلک المدة وهی عند
بعضهم ستة وثلثون الفا او اربعة وخمسة وعشرون سنة وفیه نظر الی شبیه اولها
من غیر ان ینضبط عندها ان هذه الضوابط کم یتکرر مقتضاها فی العالم فان تکررها

واستینافها

واستينا فيها في الماضي لا يتناهى وكذا في المستقبل وما هو غير متناه لا يمكن ضبطه حتى
في المطارحات ان المذهب الصحيح للقدماء من البابليين والحكماء الخسروانيين والهند وجميع
الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما وان الحجة التي اوردها عليه لم يشكر الله سعيه
وتقريرها على النظم الطبيعي ان يقال كلما كان في الوجود شئ يعلم كل الكائنات المستقبلة
على ترتيبها كالنفوس الفلكية او ينتقش فيه كذلك كالاجرام الفلكية فتكرار كل ما يقع
من الحوادث في الاعيان على الوجه المذكور واجب لكن المقدم حق لما سبق من البيانات
فالتالي حق وبيان الشرطية انه لو لم يتكرر كذلك لكان المدرك للشئ معلوما مرتبة غير
متناهية او كان فيه نقوش كذلك لامتناع انقطاع الحوادث في المستقبل وهو
باطل من وجهين الاول ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة لكونها
على التعاقب لكنها في الذات المنتقشة بها لا بد وان يكون مجتمعة ومترتبة ترتب
الازمنة لكل زمان مقتضاه اذ الزمان المتاخر وما يوجد فيه كالاثر لا يوجد الا
بعد ما ان او شئ اخر متقدم فكذلك ينبغي ان يدركه المدرك للحوادث او ينتقش به
المنتقش فيوجد سلسلة غير متناهية من امور مترتبة وموجودة معا وقد برهن على
استحالته واليه الاشارة بقوله فانه ان كان في البرازخ العلوية نقوش غير متناهية
لحوادث مترتبة لا يكون شئ منها الا بعد شئ فتلك النقوش من السلاسل المجتمعة
المترتبة فيتناقض ما برهن عليه وهو محال والوجه الثاني ان هذه الامور الغير الآتية
لا يخلو اما ان لا يكون فيها ما لا يقع ابدا او يكون فيها ما هو كذلك والقسمان باطلان
اما الاول فلانه اذا لم يكن فيها ما لا يقع ابدا لكان يا اي وقت يقع فيه الكل اذ لو لم يا
وقت كذلك لكان فيها ما لا يقع ابدا وهو خلاف الفرض مع كونه محالا في نفسه يلزم

الشهود
الا ان هكذا كذلك
يجوز ان يكون الاشياء
الكثيرة الغير المتناهية موجودة في
التمثل النفساني الذي للنفوس الفلكية بتصور
متعددة متناهية العدد وتناهية الاصول غير متناهية
النسب والاعتبارات الا ترى ان شيئا واحدا في
...
وجدت هذه الاشياء متناهية فلا يتوقف وجود
النسب التي بينها الا وقت فانه لا يصح ان
يوجد شئ ولا يوجد لوازمه ومنه
النسب التي بين الجواهر و
الاعراض لوازم
لها فاذا كانت
الجواهر والاعراض بالقوة كانت اللوازم بالقوة
واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات
موجودة بالفعل واذا كانت الجواهر والاعراض
صادرة عنه فائضة عنه فيضانا عقليا فالنسب
التي بينها ايضا موجودة وكذا ان وجود الجواهر والاعراض
معقولية لها كذلك وجود المناسبات معقولية لها انتهى

منه ان لا يكون من الكائنات فى المستقبل ما سيبين فى ذلك وقت وقع فيه الكل متناهية الحوادث المستقبلة المعلومة او المنقوشة وذلك محال اما اولا فلانه على خلاف الفرض من كونها غير متناهية واليه الاشارة بقوله ثم ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث فى المستقبل مترتبة فان كان كل واحد منها لابد وان يقع وقتا ما فيأتى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فتنا هى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو خ واما ثانيا فلانه لو تناهى ما فيه من المعلومات والنقوش لو وقع بعد ذلك الوقت الذى وقع فيه الكل ما لا يكون للمبادى العالية علمه ويلزم من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع فى الادوار الغير المتناهية فى الماضى فما كان يصح الآن انذار غيبى ولا منام متعلق بالمستقبل اذ الملقى للمغيبات المطلع عليها قد صار جاهلا وهو باطل لصحة الانذارات بالمغيبات من المنامات وغيرها فان لم يستعد العلم من شئ آخر فلزوم هذا المحال ظاهر وان استعاد عاد الكلام الى الشئ الذى منه الاستعادة وسنشير الى هذا واما القسم الثالث فلانه اذا كان معلوم فيها ما لا يقع فى المستقبل وهى فى نفس الامر لا يقع فيه كان ذلك كاذبا لا محالة فلا يكون ذلك المعلوم من المعلومات او النقوش التى سيكون وفرض انه منها هف واليه الاشارة بقوله فان لم يكن حصول وقت قد فرغ فيه الكل عن الوقوع ففيها ما لا يقع ابدا فليس من الكائنات فى المستقبل وقد فرض منها هذا محال ولا يلزم هذا اى هذا البرهان فى الممكنات المستقبلة اى لا يمشى فيها كيف كانت اى على اى وجه كانت سواء كانت مجتمعة ولها كل كالصور المفصلة المعقولة او لا كل لها كالحوادث اليومية المستقبلة وانما كان يمشى فيها لو كان لها كل كالصور وليس فليس هو المراد من قوله فانها اى الممكنات المستقبلة التى هى الحوادث اليومية دون الصور

المفصلة

المفصّلة المعقولة اى للمبادى العالية والمنقوشة فى البرازخ العلوية لاكلّ لها فلا ينافض ما برهن على استحالته من وجود سلسلة مترتّبة مجتمعة غير متناهية وهو ظاهر ولا ينبغى ان يتوهّم شئ من الكائنات الماضية او المستقبلة لا يعلمها هى اى المدبّرات الفلكية وهذا هو الذى انّه سيشير اليه فيكذّب اى يكذّب المتوهّم المنامات والكهانات اى الصادقة واخبار النبوات بما وقع وبما سيقع وتذكّر اى ويكذّب ايضا تذكّر الاحوال الماضية فانّ البرهان قد سبق على انّ الذكر من البرازخ العلوية ايضا والانوار اى من الانوار المدبّرة لها ولمّا استشعر ان يقال لم لا يجوز ان يكون صاحب الانذار يوجد علمه بالاشياء موافقا لما يقع وعلى هذا لا يلزم من عدم علم المدبّرات الفلكية بشئ من الكائنات تكذيب المنامات والانذارات اجاب وقال فصاحب الانذار بالنبوة او الكهانة او المنام الصادق لا يوجد علمه بالاشياء فى ذاته لذاته موافقا لما يقع فانّ عجزه وفى بعض النسخ فانّ عجزه عنه اى عن ايجاد العلم على الوجه المذكور وفى بعض النسخ فانّ معجزه وهو ايضا بمعنى العجز ظاهر وعجز نوعه اى ظاهر ايضا والنائم ليس فى قواه قدرة ذلك اى القدرة على الايجاد المذكور ولا النفسه والا لكان فى اليقظة اقدر على ابداعه ثمّ ان كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع فينبغى ان يعلمه قبل ان يعلمه ليخترع جزما على وفقه وهذا ممتنع وايضا يعرف الانسان بالضرورة فى الجملة وان لم يعرف بالتفصيل انّ الاعلام من شئ آخر اى غير نفسه وقواه واذا كان كذلك فالامور العالية اى من البرازخ ومدبّراتها عندها حيطة اى احاطة بالواقع والماضى والمستقبل وان فرض انّ اصحاب البرازخ العلوية اى نفوسها وعلومها متناهية لكنّها تستفيد وهذا هو الذى اشرنا انّه سيشير اليه وفى بعض

فى الصفحة الآتية قوله قدس سره ولا ينبغى ان يظن بوجوب تكرار الصور ان المعدوم بعاداته لما حكم بوجوب تكرار الصور الجسمانية استشعر ان المتوهم يتوهم ان المراد منه المعدومات الشخصية ستعود بعينها فازاح هذا التوهم

بعينه فيكون ان ما من حيث هو سابق لا حق ل السبق بعينه لحوقا اذ الساابقية واللاحقية من ذاتيات اجزاء الزمان فيلزم المحال بالضرورة وتنبيها انه لو اعيد معدوم بعينه فلو فرض آخر مثله

فى جميع الذاتيات وصفة فيكون هذا ان المتماثلان من جميع الجهات على نسبة واحدة بالقياس الى تلك الهوية المعدومة فلم يكن احدهما اولى بان يكون هو بعينه تلك الهوية السابقة حتى يكون هو او الآخر بان ليس هو تلك حتى يكون مستانفا فلزم

النمط ستفيد العلم من شئ اخر فوقها او يستمد منه فيعود الكلام الى الشئ الذي منه الافادة

وفي بعض النسخ الاستعادة والاستمداد ويلزم المحال المذكور وان فرض انه كلما يفيض

منها علوم يخلق فيها علوم اخرى عاد الكلام الى الخالق في انفسها العلوم اعني المخرج

لها من القوة الى الفعل ويستحيل ان يكون المخرج انفسها لان الشئ لا يخرج نفسه

من القوة الى الفعل في العلوم فيكون غيرها ويعود الكلام المذكور اليه فاذا بطلت الاقسام كلها

فلا بد وان يكون هذه الضوابط واجبة التكرار ولا نعني بوجوب تكرار الضوابط .

ان المعدوم يعاد فان الفارق بين الهيئات من نوع واحد وفي بعض النسخ فان من الفارق

بين الهيئات من نوع واحد المحل او الزمان ان اتحد المحل كسوادين مثلا حصلا في محل

واحد لكن احدهما حصل بعد بطلان الاخر فاذا كان من المفارق بين المثلين وفي

بعض النسخ من المفارق بين المثلين في محل واحد الزمان وبه يتخصص ذوات محل

واحد من نوع واحد فلا يعاد اي السواد المعدوم مثلا لانه انما يكون معادا لو عيد

مع مخصصاته ولم يعد كذلك لامتناع عود زمانه مع انه من مخصصاته وان فرض

ان يعود العرض وزمانه فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودين فلهما

قبل زماني فيكون للزمان زمان وهو محال وايضا اذا كان له اي للعرض المعاد

ولزمانه المستعاد قبلية ما اعيدت اي تلك القبلية والا صارت بعدية وتخصص

بها اي ولا تخصص العرض بتلك القبلية فلا يمكن عوده اي عود ذلك العرض والمستعاد

اي والحال ان المستعاد المفروض زمانا لا يكون زمانا اذ لو كان زمانا كان للزمان زمان

وهو مح وفي بعض النسخ والمستعاد المفروض زمانا اي فلا يمكن عود ذلك العرض ولا عود

المستعاد المفروض زمانا والا اعيد مع القبلية فيصير القبلية بعدية وهو محال

واذا عرفت ان الكائنات واجبة التكرار فلا يبقى من المركبات اى العنصرية من المواليد

الثلثة اى من المعادن والنبات والحيوان لمرء دائم والاعادة امثاله فى الادوار الغير

المتناهية باقية لانه اذا كان واحد من المواليد باقيا دائما كانت امثاله باقية كذلك

لوجوب عود الامور الى شبه ما كانت فى الدور الاول فى الوجود والبقاء والدوام

وغيرها فصارت اعداد من الاجسام الغير المتناهية موجودة معا وهو محال وانما

بحقق استحالته برهان تناهى الابعاد ثم لا يفى بها اى بالامثال المركبة الغير المتناهية

المادة اى الهيولى الاجسام المتناهية اى ولا الاجسام المتناهية التى هى العناصر

الاربعة واذا كانت المادة خالية عن صورة من الصور ثم قارنها تلك الصور فلابد

وان يعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة لوجوب عود الاشياء الى شبه ما كانت

فى الدور الاول وبهذا يتضح ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن وعند التامل فى هذا

الاصل يقع التنبيه لتفريعات كثيرة وينكشف اسرار غريبة لا ينبغى ان يباح بها لغير

اهلها والاشباح المجردة اى الموجودة فى عالمها وهو عالم المثال يتصور فيها اللانهاية

لا كما اى لا كاللانهاية التى يمنعها البرهان اذ لا يمكن منها اى من تلك الاشباح التى

هى الصور المعلقة ايتلاف بعد واحد لا يتناهى ممتد لان تلك الاشباح وان كانت

غير متناهية لكن لا ترتب لها ولا تركب بعد غير متناه منها وانما كانت غير متناهية

لان العالم المثالى وان تناهى من جهة الفيض الاول الابداعى من الافلاك والكواكب

ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الاصلية من المعادن والنبات والحيوان

لاحتياجها الى علل وجهات عقلية ولتناهى تلك الجهات للبرهان القائم على تناهى

المرتبات العقلية بتناهى معلولها المثالية الآن الحاصل من الاشباح المجردة

قدمها وحدوث تعلقها ولا يخفى لهذا الاشكال

الذى اى الاستعداد

فى وجود ابدى فى تعلقها فان

قيد مبنى ذا الاشكال اذ المفارق

يفيض عند استعداد البدن بحسب المزاج

قد ينظر فيه لان العددية افضل من الصحية كما دل عليه علم الموسيقى لانه اقرب الى الوحدة والنظام ولذلك التذ عنه النفس والطبع اليه اسبق تعليقات

في الصفحة السابقة قوله قدس سره والاشباح المجردة يتصور فيها اللانهاية اه قد علمت جريان التطبيق الذي ذكره المصنف في استحالة كون الصور العلمية للنفوس الفلكية او النفوس الحاصلة لاجرامها غير متناهية فيها فان الاشباح المثالية اذا كثرت اشباهها واجتمعت بعددها فان واحد لوجب تمايز بعضها عن بعض لاجتماعها معا كالامثال المتكررة في هذا العالم التي عدم الاستمرار عنها عند وجود اللاحق فيلزم التسلسل في علوم المبادي او يعود شبهها ان كانت علة الجميع او وجد المبادي ان لم يكن علة

بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في الادوار الغير المتناهية لا انتهاء

وهذا العالم على طبقات كل طبقة فيها انواع مما في عالمنا هذا لكنها لا تتناهى وبعضها

يسكنها قوم من الملائكة والاخيار من الانس وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن

والشياطين ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها الا البارئ تعالى وكل من وصل الى

طبقة اعلى وجد الطف مرائي واحسن منظرا واشد روحانية واعظم لذة مما قبلها

واخر الطبقات وهو اعلاها يتاخم الانوار العقلية وهي قريبة الشبه بها وعجائب

هذا العالم لا يعلمها الا الله تعالى وما يتلقى وفي بعض النسخ **فصل** اي في اقسام

ما يتلقى الكاملون من الغيبات وما يتلقى الانبياء والاولياء وغيرهم اي من الكهنة

ومن يجري مجراهم من الغيبات على الوجه الذي عرفت وهو ان لا ينطوي سريعا ما ادركوا

بل يشرق على الذكر ثم يتعدى الى الخيال والحس المشترك لا بان ينطبع فيه شيء لما عرفت

من بطلان مذهب الانطباع بل بان يظهر فيه الصور مشاهدة لكونه مظهرا لها فهو

على اقسام فانها قد ترد عليهم في اسطر مكتوبة وقد يرد بسماع صوت قد يكون اي ذلك الصوت

لذيذا وقد يكون هائلا وقد يشاهدون صور الكائن وقد يرون صورا حسنة

انسانية تخاطبهم في غاية الحسن فتناجيهم بالغيب فقد يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل

الصناعية في غاية اللطف وقد ترد عليهم في خطرة وقد يرون مثلا معلقة وجميع

ما يرى في المنام من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص

اي الانسانية والحيوانية والنباتية والمعدنية والعنصرية والفلكية والكوكبية

وغيرها مما يراه النائم او يتخيله المتخيل كلها مثل قائمة اي بذاتها لا في محل ومكان

وكذا الروائح وغيرها اي من الاعراض كالالوان والطعوم وامثالها هي ايضا مثل

قوله فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اي ربي مرتين قال فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها بين ثديي فعلمت ما في السموات

قائمة بذاتها لا في محل ومادة في ذلك العالم وان كانت عندنا لا يقوم الا في مادة
لعدم المادة هنالك اذ لو كانت هنالك مادة وانطبعت فيها الاعراض كانت اجساما ذوات مواد
وصور واعراض فكانت متحيزة في هذا العالم وشاهدها كل سليم البصر فالصور الاعراض
الشاهدة في العالم المثالي في النوم واليقظة اشباح محضة والتلذذ في النوم بماكل
ومشرب ذوات طعم ولون ورائحة ليس لانطباع هذه الاعراض في تلك الاشباح
بل لتمثلها فيها على سبيل التخيل فكل ما في العالم المثالي جواهر بسيطة لقيامها بذاتها
وتجردها عن المواد فلا يزاحم بعضها بعضا ولا يمانع على محل او مكان وما يرى من
الجبل والبحر صريحا في المنام الصادق او الكاذب كيف يسعها الدماغ او بعض تجاويفه
واذا لم يسعها الترجمانية لامتناع انطباع العظيم في الصغير على ما قد عرفت فهي مثل
قائمة في العالم المثالي الروحاني بذاتها لا في محل ومكان كما ذكرنا وكان النائم ونحوه
اي من المتخيل ومن بين النوم واليقظة اذا انتبه اي عن النوم او عاد عن مشاهدة ما
تخيل او ما راى بين النوم واليقظة فارق العالم المثالي دون حركة اي محوجة الى قطع
مسافة ولم يجده اي ذلك العالم على جهة منه فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد
عالم النور دون حركة وهو هنالك الآن ان كان من الكاملين يشاهد عالم النور المحض
وان كان من المتوسطين يشاهد عالم النور المثالي وان كان من الناقصين يشاهد
ما يليق بحاله ومثل المرآة علتها وفي بعض النسخ ومثال المرآة علته الضوء اي العلة
المعدة لظهورها لا القابلة فانها السطوح الملساء الصقيلة ولا الفاعلة الفاعلية فانها
فانها العقل المفارق والاجسام التي لا ملامسة فيها انما لا يحصل معها المثال الاجزاء
الغائرة المظلمة اي التي في تلك الاجسام الخشنة وما ليس فيه غائر اي من اجزاء تلك

الغيبية والحقائق العقلية
وذكر ايضا
مراتب اولها
ما يقع لاهل النظر باستعمال
المقدمات وتركيب القياسات
وثانيها ما يقع بالحدس من الانتقال من المطالب
الى المبادي دفعة وثالثها ما يقع في القوة العاقلة على
سبيل المشاهدة وهي المسماة بالقوة القدسية

للمعنوي والالهام من المعنوي فقط وايضا الوحي من خواص
النبوة لتعلقه بالظاهر والالهام من خواص
الولاية وايضا هو مشروط بالتبليغ
دون الالهام والفرق
بين الواردات
الرحمانية
والملكية والشيطانية والجنية يتعلق بميزان اهل
المكاشفة ويسهل للحكيم الفرق فيها لوجود العلامات
فكل ما يكون سببا للخير ويكون مامون الغائلة في العاقبة
ولا يكون سريع التحول فهو ملكي او رحماني وبالعكس
شيطاني ويسمى بالكهانة وما يتعلق بالامور الدنياوية

الاجسام الخشنة فهو صغير ولصغره لا يظهر معه شئ من المثال وللافلاك اصوات
غير معللة بما عندنا اى من الهواء وهو مذهب القدماء من الحكماء كهرمس وفيثاغورس
وافلاطن واشباههم من اساطين الحكمة الا ان الفيثاغورسيين اثبتوا الهواء بين الافلاك
وخروجه عنها وقالوا عدم سماعنا لاصواتها لامتلاء اسماعنا منها ولم يعلم ان اثباتهم
الهواء هو لكونه شرطا للصوت كما هو عندنا او هو رمز كما هو عادة الاقدمين وهذا
اقرب لان مراتبهم فى العلوم اجل من ان يخفى عليهم امثال هذا وان كان تعليلهم مثلا
اسماعنا من اصواتها تدل على انه قد خفى عليهم لدلالته صريحا على خروج الهواء منها
ووصوله الى اسماعنا فانا بينا ان الصوت غير تموج الهواء غاية ما فى الباب ان يقال
اى ان الصوت ههنا اى عندنا مشروط بهذا اى بالتموج فلا يلزم من اشتراط شئ
كالتموج لامر كالصوت فى موضع كما هو عندنا فى عالم العناصر ان يكون اى ذلك
الشئ وهو التموج شرطا لمثله اى لمثل ذلك الامر وهو الصوت فى موضع اخر وهو
عالم الافلاك وكما ان الامر الكلى كالحرارة مثلا يجوز ان يكون له علل كثيرة على سبيل
البدل كالنار والشعاع والحركة جاز ان يكون له شرائط على سبيل البدل فالصوت
الذى هو امر كلى يجوز ان يكون مشروطا فى عالم العناصر بشئ كالهواء وفى عالم الافلاك
بغيره وكما ان الوان الكواكب لا يشترط بما يشترط به الالوان عندنا اى من حصول
الامتزاج اذ اللون وسائر الكيفيات عندنا من توابع المزاج بخلاف الافلاك لامتناع
الامتزاج عليها فكذا اصواتها اى اصوات الافلاك يجوز ان يكون مشروطة بغير ما
هو شرط الصوت عندنا وهو الهواء وللشائين لما وجدوه شرطا عندنا حسبوه
شرطا فى الافلاك فنفوا عنها الاصوات لانتفاء شرطها ثمة وهو الهواء وهو مستقر

ناقص لا طائل تحته لجواز ان يكون للشئ الواحد اسباب شرائط على سبيل البدل كما

قررناوامّا انه لوكان لها اصوات لسمعنا ولكانت هائلة مناسبة لاجرامها وامّا انّه

الحيوانات كالرعود القويّة لانه انّما كان يلزم لوكان هناك الاصوات الينا من هواء

اوغيره ومايسمع المكاشفون اى كالانبياء والاولياء من الاصوات الهائلة لايجوز

ان يقال انه لتموّج الهواء فى دماغ فانّ الهواء تموّجه بتلك القوّة بمصاكّة فى الدماغ

لايتصوّر وليست فى عالم الحسّ والّا لسمعها كلّ سليم الحسّ من الحاضرين بل هو مثال

الصّوت اى الموجود فى العالم المثالى فهو صوت كما انّ مثال الانسان انسان وكذا

مثال كلّ شئ هو ذلك الشئ وعلى هذا فيجوز فى الافلاك اصوات ونغمات غير مشروطة

بالهواء والمصاكّة ولايتصوّر ان يكون نغمة الذّ من نغماتها كما لايتصوّر ان يكون شوق

مثل شوقها فهم الملائكة المسبّحون فى اناء اللّيل واطراف النّهار لايفترون

فسلام على قوم اى من المتألّهين الكاملين الّذين صاروا حيارى سكارى فى شوق

عالم النّور وعشق جلال نور الانوار وتشبّهوا فى مواجيدهم بالسّبع الشّداد

اى افلاك الكواكب السّبعة السيّارة وفى ذلك عبرة لاولى الالباب وذكر فى المطارحات

انّ جميع السلّاك من الامم المختلفة يثبتون هذه الاصوات لافى مقام جابلقا وجابرصا

اى اللّذين هما من مدن عالم عناصر المثالى بل فى مقام هورقليا وهو الثّالث الكثير

العجائب اى الّذى هو عالم افلاك المثال يظهر للواصل اليه روحانيّات الافلاك وما

فيها من الصّور المليحة والاصوات الطّيبة وحكى فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم

العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب

وسمع مع حركات الافلاك خفيق الاملاك ثم رجع الى البدن ورتّب عليه الالحان

وكلّ علم الموسيقى وقال صاحب اخوان الصّفا ومن وافقهم من القدماء انّ الاجرام الفلكيّة لمّا ابدعت على اتمّ ما ينبغي من الوثاقة والصلابة والملاسة والحركة الدّائمة فتحتك بعضها ببعض فيظهر منها نغمات لا يمكن ان يكون انسب منها ولا اوفق تناسب عنقها وشوقها وللافلاك سمع غير مشروط بالاذن وبصر غير مشروط بالعين وشمّ غير مشروط بالانف وهو اى كون هذه الحواسّ فيها غير مشروطة بشئ من الآلات كما هى عندنا مشروطة بها بالامكان الاشرف امّا انّ هذه الحواسّ ممكنة للافلاك فلكونها ذوات نفوس ناطقة كابداننا وامّا انّه اشرف فلانّ كونها غير مشروطة بالاجسام اشرف من كونها مشروطة بها فاذا كان كونها مشروطة بها ممكنا الخسّ بالنسبة الى كونها غير مشروطة بها وقد وجد الاخسّ اعنى وجود هذه الحواسّ مشروطة بها فى الانسان والحيوان فيجب ان يوجد فيها اى فى الافلاك وجود هذه الحواسّ غير مشروطة بها على قاعدة الامكان الاشرف كما عرفته وقال المعلّم الاوّل يجب اثبات النّفس لاكرم الاجسام والفلك كذلك ومتى كانت الافلاك ذوات نفس فهى ذوات حسّ اعنى حسّ السّمع والبصر دون الذّوق اذ لا اغتذاء لها ولا نموّ وسكت عن الشّمّ ولم يذكر حاله ولاخوان التّجريد اى الكاملين فى الحكمة العلميّة والعمليّة والذّوقيّة او فى العمليّة والكشفيّة المواظبين على الرّياضات مقام خاصّ اى لهم مرتبة عليّة ودرجة سنيّة فيه اى فى ذلك المقام يقدرون على ايجاد مثل قائمة اى بنفسها فى العالم المثالى يكون لها مظاهر من هذا العالم على اىّ صورة ارادوا اى من الانسانيّة والفرسيّة وغير ذلك وهو ما سمّى مقام كن يعنى فى الكتاب الالهىّ حيث قال انّما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومن رأى ذلك المقام تيقّن وفى اكثر النّسخ تيقّن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ اى عالم آخر

معدّل ربّى

مقدارٍ غير الاجسام والانفُس يتيقّن دون رؤية ذلك المقام وجود عالم آخر غير عالم البرازخ
وهو عالم الانوار فيه المثل المعلّقة والملائكة المدبّرة اى لتلك المثل طلسمات اى جثّة مثليّة
في هذا العالم ومثال فانّه اى في ذلك العالم على اىّ صورة اريد بنطق اى تلك المثل لها
اى بتلك الطلسمات وتظهر بها اى المثل بالطلسمات وقد جرت منها اى من تلك
الطلسمات الجسمانيّة الجماديّة بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمثل اى بواسطة
المثل اعني بالملائكة المدبّرة لها واصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها اى لطفها
وغرابتها ثمّ العجب انّ الانسان عند تجرّدها يسمع ذلك الصوت وهو يصغى اليه
ويجد خياله ايضاح مستمعا اليه وانّما اكّد بهذا لئلّا يظنّ انّه من محاكيات الخيال
فذلك الصوت من المثال المعلّق اى في العالم الروحانى المثالى وكلّ من احتنك اى تمرّن وتقوّى
من حنكة السنّ والتجارب اى احكمته في السياسات الالهيّة اى التى عبارة عن خمود
القوى او عن الحالة التى بين النوم واليقظة اذا صعد اى ترقّى في العالم المثالى الكثير
الطبقات الغير المتناهية الاشخاص ثمّ يرجع حتّى يصعد من طبقة الى طبقة من الصور
المليحة فكلّما كان صعوده اتمّ كانت مشاهدته لصور اصفى والذّ وهكذا يصعد
من طبقة الى اعلى حتّى يصل الى اشرف الطبقات الذي هو قريب الشبه بالانوار المجرّدة
فيبرز بعد ذلك اى بعد الوصول الى اعلى طبقات عالم المثال الى عالم النور وعلى
الترتيب ينتقل من النور الادنى الى الاعلى ومن الاضعف نورا الى الاشدّ حتّى يصل
الى آخر طبقات الانوار المجرّدة ثمّ اى بعد الوصول الى اعلى مراتب الانوار المجرّدة يبرز
الى نور الانوار واعلم انّ طبقات عالم المثال وان كانت كثيرة لا يحصيها الّا الله تعالى
والمبادى العالية لكنّها متناهية وامّا اشخاص كلّ طبقة وهى من الانواع التى في عالمنا

ومن غيرها فهي غير متناهية وهذه الطبقات الاعلى منها شريفة نورية وهي طبقات الجنان
التي يلتذ بها السعداء من المتوسطين وهي ايضا متفاوتة في الشرف وبعضها مظلمة
كدرة وهي طبقات الجحيم التي يتألم بها اهل النار وهي متفاوتة في شدة الظلمة والتوحش
وبعضها دون ذلك والطبقة السافلة الشديدة الظلمة هي اخر الطبقات وهي
المصاقبة لافق عالم الحس يسكنها المجرمون من الانس والجن وباقي الطبقات التي
لا يحصى بين هاتين الطبقتين وكل طبقة يسكنها قوم لا يتناهى عددهم اما من الملائكة
او الجن والشياطين واعلم ان كل شيء مما في العالم العنصري اي من البسائط التي
هي العناصر الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع منها
من صغيرها وكبيرها مصور في الافلاك اي منقوش في كل فلك على نحو ما وجد ههنا
اي في عالم الحس بجميع هيئاته اي الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان
وكذا كل حيوان وغيره منقوش مع جميع احواله وحركاته وسكناته ما وجد منها وما سيوجد
وفي اكثر النسخ وما سيجد بالجملة جميع ما يصدر عن كل شخص اذ الافلاك ابدعت منقوشة
بجميع الكائنات لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصته وضبطته على ما قال تعالى
وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها
المحدبة والمقعرة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وليست على ما يحس بالبصر
لسخف الافلاك بل على ما يليق باحوال الافلاك فما امكن نقشه فهو منقوش كصورة
الانسان والفيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذا شكله ومقداره وتخاطيطه
وما لا يمكن نقشها كالاراييح والطعوم والالوان وامثالها من الحركات والسكنات
فهي منقوشة على وجه اخر كالكتابة حول كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر

والنشو والنمو والتوالد والتناسل وغيره من اوّل نشوه الى اخر عمره ولهذا ما يرى الشئ الواحد في النوم على هيئات مختلفة واحوال شتى من اوّل امره الى اخر عهده بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه ومن البرهان على وجود النفس اى الناطقة الانسانيّة وانّها غير جسمانيّة انّها قد يكون مظهرها البرزخ اى الجسم كالنفوس المتعلقة بالابدان الظاهرة بها وقد يكون مظهرها المثال المعلّق كالنفوس الانسانيّة الظاهرة بالمثل في النوم وهي تدرك ذاتها في الحالتين اى دائما ومع الغفلة عنهما احيانا فليست اى النفس احدهما اى البرزخ والمثال بل هي مغائرة لهما وهو ظاهر ولنذكر ههنا من الذكر اى الالهي ما يدرك به المثل الحق اى في احوال النفوس الانسانيّة وكيفيّة سلوكها الى الله تع وخلاصها من الندكات ويستبصر به وهي من الواردات اى الالهية وليطلب اسرارها من الشخص القائم بالكتاب اى بهذا الكتاب لكونه عظيم الشان جليل القدر لا يقوم بمعرفته الّا الكامل في العلم والعمل الّذى هو خليفة الله تع في ارضه او بالكتاب الالهي الّذى هو مجموع الموجودات اذ هو كتاب الله الاعظم وكلّ جوهر من الجواهر حرف من الحروف وكلّ عرض من الاعراض نقطة واعراب لذلك الحرف ومن اطّلع على احد هذين الكتابين لا يخفى عليه اسرار هذه الواردات

فصل

مسطور في لوح الذكر المبين اى في العقول العالمة بجميع المعلومات او في النفوس الفلكيّة واجرامها المنقوشة بجميع الكائنات انّ السائرين اى السالكين الى الله وهم الذين يقرعون ابواب غرفات النور اى الذين يتوسّلون بتحصيل العلوم العقليّة والاخلاق المرضيّة الى الاتّصال بالانوار المجرّدة وشبّهها بالغرفات لاختلاف مراتبها ودرجاتها في شدّة النوريّة وضعفها كالغرفات التي بعضها فوق بعض مخلصين صابرين اى يقرعون الابواب في حالة كونهم مخلصين

صابرين اذا لقرع بدون الاخلاص والصبر لا يفيد بلقاء ملائكة الله اي يجذبهم
اي تجذبهم بالمناسبة العقلية الى عالم مشرقين اي حال كون تلك الملائكة مميلين لنفوس
القارعين الى الاشراق او في حال كون تلك النفوس منجذبين الى الاشراق لاحتمال ان
يكون مشرقين حالا عن الفاعل والمشرق مشدد من شرق اذا مال الى الشرق والاشراق في
او عن المفعول والمشرق مخفف من اشرق اذا مال الى الشرق والى الاشراق يحيونهم بتحايا
الملكوت اي يشرقون عليهم بالاشراقات العقلية فان تحايا الملكوت اشراقاتها العقلية
ويصبون عليهم ما ينبع من ينبوع البهاء اي يفيضون عليهم المعارف العقلية
الفائضة من عالم النور الذي هو ينبوع البهاء والجمال ومنبع الكمال والجلال ليطهروا
اي الطهارات العقلية النورية فان رب الطول اي القوة والحول والعطاء والنول
يحب طهر الوافدين اي عليه بالعلوم الحقيقية والاخلاق المرضية الا ان اخوان
البصيرة الذين التاموا اي اجتمعوا واتفقوا على التسبيح اي التنزيه المعقول او اللساني
او كليهما والتقديس اي التطهير معنويا كان او لسانيا او كليهما عاكفين اي ملازمين
من عكف على الشيء اذا لازمه يخشعون اي يخضعون لله وهم قيام قانتون اي خاضعون
خاشعون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين اي يذكرون خالق السموات و
الارضين لانه ناظم الطبقات في العالمين كطبقات عالم العناصر وعالم الافلاك
وعالم المثل المعلقة وعالم الانوار المجردة وهم عن ابناء الظلمات اي ابناء الدنيا
يجتنبون قاموا في هياكل القربات اي في الابدان اذ بها يحصل كمال النفوس وقربها
من العقول او في الصوامع والمساجد وامثالها لان فيها يتقرب الى الله تعالى
يناجون مع اصحاب حجرات العزة اي العقول بلسان شوقات الاسير اي خلاص النفس الناطقة

المجوسة بلا نور البتة ويقتبسون النور من مظهره اى من محله ومعدنه ان قرئ مفتوحا على بناء اسم الزمان والمكان من ظهر او من علته وموجده ان قرئ مضموما على بناء اسم الفاعل من اظهر اولئك الذين اقتدوا بالصافين عند الله الاقربين اى بالملائكة المرتبين فى المراتب العقلية المقربين سبحان الله الذى جعل الشمس اى العقل الاول وسيلة اى فى افاضة الجود واشاعة الوجود على غيره والنيرين اى الشمس والقمر خليفة اى له فى هذا العالم والجوارى اى الخمسة المتحيرة زحل والمشترى والمريخ والزهرة وعطارد جملة فى قربة الله وفى بعض النسخ فى قرب الله يتنعمون اى فى انفسهم بنعم الله فينعمون اى على غيرهم بالفيض والاشراق واشخاص الضوء اى الكواكب فى مدارج الحالات اى فى الافلاك بنور الله ينتفعون اى باشراق نور الله عليهم فينفعون النار لين اى فى العوالم السفلية من المستعدين القى الله التقديس اى التطهير على قلوب الذين اردوا الى المحاريب اى مصلين يقرؤن الاذكار اى من الكتب المنزلة ونحوها وينادون ربهم فيقولون الهنا اطمس عنا غيهب النكر اى ظلمة الجهل ان غيهب النكر دثار الجاهلين الهنا انتبانك طائعين واشارت ليك الارواح اى روا حنا بالتقاديس اى باصناف التنزيه وانواع التطهير فى حالة كونهم طالبات الرقى وفى بعض النسخ الترقى والمعنى منهما واحد هو الصعود الى مقاعد الجلال اى العظمة من كرسيك الفسيح ومطرح نورك الرشيد اى الهادى فقد سهمت اى فظهر الارواح بايدك المتين اى القوى ركضت اى فى طلب النور الازلى نفوس اولى البصائر فى جولتها اذا رقصت نحو عرصات ضوئك الكريم ان ضوئك الكريم غياث المستجيرين هداية الله ادركت قوما اصطفوا باسطى ايديهم ينتظرون الرزق السمادى اى من العلوم والمعارف

والکشف ولما انفتحت ابصارهم ای بنور الله وجد والله مرتدیا بالکبریاء اسمه
فوق نطاق الجبروت ای فوق ساطین العقول الذین هم ملوک عقول الحضرة الربوبیة
وتحت شعاعه ای تحت العقول قوم ای من الانوار المجردة الیه ینظرون ولولا اولو
عزیمة فی الارض ای من الکاملین یطهرون الباقیات ای النفوس المتعلقة بالابدان
لجوار الله ای یطهرونهم لیصلحوا لجواره هم ای اولو العزیمة احباب الرب ینقصون
السیئات ای المعاصی لقذفت السماوات وبالا ای عذابا علی الارض فیزعج ای فیبعد
فیطح الظالمین وبعث الله النبیین الی الناس لیعبدوه ففریق عبد الله علی نسک
وتقربوا وفریق زاغوا ای مالوا عن الحق معتدین فاما الذین عبدوه خاضعین
فسیرهم الله الی مشهد الضیاء ای العالم العقلی فیدخلون فی صفوف العزة
ای فی سلک الملائکة المقربة ویقدسهم الله بطهارته فاذا هم عند الله فی النعیم
دائمون واما الزائغون فیلقی ای الله نعم علیهم الذل ای الهوان والمسکنة وهم علی
الرؤس تحت حجاب الظلمات ای من الجسمانیات ناکسون فسبحان الذی برزت
له الذوات الصالحات ای من ظلمات الهیاکل الی فضاء الانوار فوهب لها ای لتلک
الذوات البسطة ای السعة والاحاطة فابوا ای رجعوا الی قومهم مکرمین رضوان الرحمن
ای فی الازل ان قوما تاهوا ای تحیروا فی شوق مرتع الجلال الذی هو ماوی حیاء السرمد
ای من العقول والنفوس لکونها ابدیة حول قبة الدهور ای الفلک الاعظم بما فیه فانها
قبة واحدة سرمدیة دائمة ابد الدهر والدهور مبالغة فی الدهر یقبضهم ای الضامن
یقبض ذلک القوم الی جناب الحق ای عالم العقول فهم فی عین الحیوان ای فی الانوار
المجردة التی هی بحر النور وعین الحیوة علی الاناء یسبحون عظم موقع قوم وقفوا فی

برکعون

يركعون في دجى الليل تظل اعينهم من خشية ربهم ويتلون كتب الله في ذنور الرحمة
ان لا يعد على وجوههم غبرة حتى يلقونه ويجعلهم الله بلقائه فائزين انّ مطيع الرحمن
يغشاه بارق من نوره اى بارق من البوارق على حسب استعداده لطروق الانوار
الالهية والرحمة الربانية الا انّ نجم الله اى النور الساطع منه خير الطارقين واردا خر
يشتمل على مناهج علمية وعملية منها انه عهد الله الى القرون اى الخالية والامم الماضية
وهو ايضا عهد الى الاجيال الآتية ان يجيبوا الداعى اى الى الله من الانبياء المؤيدين
بالآيات والبينات والاولياء المذكّرين المبدء والمعاد الروحانى والجسمانى ويعتزلوا
اى يجتنبوا المفتريات على الله من الاحزاب اى من القوى البدنية والامور الجسمانية
قبل ان يقلهم غاشية يوم القيمة وهى ما يغشى عند انفصال النفس عن البدن اذ
كلما كان الاعتزال عن الجسمانيات اكثر كانت الغاشية اخفّ وسكرات الموت اسهل
وكلما كان اقلّ كانت اثقل والسكرات اشدّ وكم من قرن عصوا رسالات ربهم فاخذهم
قهرا اى قهر ربهم بطمس ادبارهم اى بنفى آثارهم فانقلبوا صاغرين الى مصرع السوء
اى الى ابدان دنية واجسام نجسة متعذبين بها لما تمكن فيهم من الهيئات والملكات
الردية التابعة لسوء الاعمال يدبون على النار كما تدب الحشرات على النار التى هى عالم
الكون والفساد ويتمنون الرجعى اى الرجوع الى القوالب الانسية التى فارقوها وحرام
فى الرق الاول اى العقل الاول الذى هو اول رقم من كتاب الله عود الفاجرين اى
الفاسقين الى الاوطان اى البدنية والمقاول الكونية ظن الذين اقترفوا اى اكتسبوا
الخطيئات ان تنالهم رحمة افق المجد اى رحمة الله التى لا يصل الى المقيمين على الخطيئات
دون ان يأخذوا سفر الله اى كتابه وما فيه بجد اى باجتهاد وذلك بان يجعله اماما

ويواظب على ما فيه من العلم والعمل وله اسفار كثيرة منها الكتب المنزلة المرشدة الى طريق
العلم والعمل ومنها الاجرام الفلكية المنقشة بالكائنات ومنها العقول العالمة بها واعظمها
واتمها هو مجموع الوجود ويخشوا اي دون ان يخشوا مكر القدر وهو تفصيل
ما قضى الله في الازل يوم الفصول عن الدار اي من الهيئات البدنية التي فارقوها
الى عرصة الهيبة اي البرازخ الهائلة الراجعة اليها النفوس بعد الموت وسير الجاحدين
اي المعاد عند البرزة اي لدى البروز عن الابدان التي هي مقابر النفوس على الحقيقة
سطوة اي حملة عظيمة هائلة لا يد فيها دافع ولا يبقى معها الانكار اي للمعاجل
في البسيطة اي في ارض البدن سبع من المسالك خمس منها الحواس الظاهرة وسادسها
القوة المتخيلة من الحواس الباطنة وسابعها القوة العقلية التي بها يدرك عالم الانوار
المجردة وعند السابع تقرّ عين كل سالك سيار لوصوله الى عالم الانوار وخلاصه عن
الظلمات والذين يهجون للسبل اي الى الله ثم من السالكين ليقضوا ما سطر الله عليهم
في الكتابة الاولى اي ما قدّر عليهم في الازل مسطورا في الانوار المجردة العقلية ولا يمنعهم
المسرات اي البدنية والتفشّ عن السير الى العوالم النورية ولا يقعدهم حارة القيظ
اي الحر الشديد وهو كناية عن الامور المهمة البدنية والشواغل الكثيرة الجسمية
عن السعي الى مرضات الله صاحب الامر والذين يطوفون عند الباب اي باب الله من
العلم النافع والعمل الصالح ويخافون حول الله اي قوته وقدرته والمصلون في الدياجي
اي في الليالي المظلمة من المحققين والمقلدين والصابرون في المناسك اي في العبادات
المفروضة والمسنونة والمتصدقون في غفلات قومهم والصائمون اي الممتنعون
من اولى العزم في الجهاد اي الظاهر مع الكفار والباطن مع القوى البدنية بتسخيرها

ولهذا بيها والسائرون فى الارض وارواحهم معلقة بالمحل الاعلى اى المجردون من
الفضلاء الذين يسيحون فى الارض ولا يتخذونها وطنا وسكنا كما قال على عليه السلام
واشوقاه الى اخوانى الذين فى اخر الزمان اجسادهم فى الارض وقلوبهم معلقة بالمحل
الاعلى واصحاب السكينة الكبرى اى الذين ثبتت الانوار الخاطفة فيهم وصار ذلك
ملكة لهم كل هذه الطوائف سيجدون من الله البشرى بالخلاص اى عن العوائق
البدنية والعلائق الجسمية وقع الله اى بالتوقيع الازلى فى السفر اى فى الكتاب
الازلى الشريف وقضى وفى بعض النسخ وقضى الله وهو اظهار للتشريف والتكريم
الى الروح الامين اى العقل المتين رب صنم نوع الانسان انه ليجيب دعوة كل مغلوب بالظلامة
وفى بعض النسخ بالظلمات اى بالكدورات الجسمانية والهيئات البدنية الظلمانية والظلمات
اعم من الظلامة لان المغلوب بالظلامة مغلوب بالظلمة ايضا وكل اى ودعوة كل
ذى نظافة يطلب التظلم اى لغيره لا لنفسه ولا تكرار لان دعوة كل مغلوب بالظلامة
مستجابة فى حقه والمعنى ان دعوة كل ذى نظافة خلقية من الصالحين يطلب بها
دفع الظلم عن غيره لرضى الله اى لا لغرض له فى نفسه مستجابة فى حق ذلك الغير وكذا
فى حقه لما تقدم وفى بعض النسخ يطلب النظم لرضى الله والمعنى ان دعوة كل ذى نظافة
اى عن الظلمات كالعقائد الفاسدة ونحوها مما يتعلق بالقوة النظرية وكالاخلاق
الدنية ونحوها مما يتعلق بالقوة العملية يطلب بها النظم اى الانتظام مع العوالم العلوية
لرضى الله وبعد هذا التقرير لا يخفى ان التظلم انسب بالظلامة وكذا النظم بالظلمات
ولان التعليل بقوله لرضى الله انما يناسب قوله يطلب التظلم لا قوله يطلب النظم
اللهم الا ان يقال المعنى ان دعوة كل ذى نظافة يطلب النظم اى انتظام حال المغلوب

اى احوال السالكين

٥٤٩

بالظلامة ارضى الله لا الغرض نفسه مستجابة فيصح وآثرا اى وقضى الله انه لبنصر الصابر
على بأس وفى نسخة باسا ابناء الشياطين اى من اشرارها اهل الدنيا والمفارقين لها
وليلبس الفاجر اى الفاسق سربال القار اى الجلود السود التى لانواع الحيوانات
وابناء التوفيق اى الالهى ياخذون من الزائل اى من الدنيا الزائلة ما يبقيهم اى على
العمل الصالح للاخرى الباقية والخذ ولون يحرمون عند البعاد اى عند التعلق
البدنى المبعد للنفوس عن معدنها او عند البقاء عن الفضائل وكيف ما كان فهم
عند البعاد يحرمون عن التوفيق الالهى لياخذوا من الزائل قدر الحاجة ويقنعوا
به وفى بعض النسخ يحومون اى كالمتحيرين عند البقاء لا يعرفون ما ينفعهم عما يضرهم
ولا ما يبقى عما يزول عنهم ويختارون ما يزول عنهم اى عند المفارقة البدنية من
الامور الجسمانية على ما يصحبهم اى بعد المفارقة من الكمالات العقلية الباقية معهم
فيعبرون به اى بواسطة ما يصحبهم من الكمالات على العقبات اى البرزخية النارية
وسوط الله اى الالات الحديدية وغيرها من آلات عذاب اهل النار ينتقم من كل
شارد اى عن طريق الرشاد الى طريق الغى والفساد افاك اى كثير الافك فى الافتراء
على الله تعالى ورسله سمعت الملائكة صياح الابرار اى بالدعاء والتسبيح والتقديس
لنور الانوار من خشية الله فتضرعوا فيهم الى ربهم بان سالوه فنادوه ان يا ربنا
صاحب العظموت اى العظمة والكبرياء ورب الاعلين اى من العقول والنفوس الفلكية
وناصب سرادقات القدرة اى من العقول والافلاك فمضى اى منور للاكوان
اى من الافلاك والعناصر صل عليهم اى ارحم على الابرار المذكورين ان صلواتك
الخير يفرح بها قلب كل قوام اى كثير القيام بتحصيل الكمالات والتضرع من خشية الله

بالدعوات ربنا ان قوما ای من السالکین صاحوا فی نجواهم ای فی مناجاتهم ایاک
وبکوا فی محاریبک طالبین برکات سماء جلالک ای طالبین اشراقات الانوار
العقلیة علیهم تبرؤا من الطواغیت ای من الامور الدنیاویة وتجردوا عن السحت
ای عن الحرام وهو ما حرم الشارع عند الظاهریین وما زاد علی مقدار الاحتیاج
عند المحققین وبذلوا جهدهم وفی بعض النسخ جدهم فی سبیلک الکریم فاجعل
لهم من لدنک حظا عزیزا واجعل لهم من لدنک سلطانا نصیرا ثم استجاب الله
دعوة الملائکة فی الذین یبلون الفاضلات ای من تحصیل العلوم وتهذیب الاخلاق
ویصبرون علی التعبد ای بالاعمال الزاکیة والمجاهدات العالیة ولا یشرکون بی شیئا
ای من مصنوعاتی ثم ای الذین استجیبت دعوة الملائکة فیهم اذا وردوا عرصة
القدرة ای العالم العقلی تغشیهم ما غشی المقربین الذین قاموا ای القیام الروحانی
تحت درجة الکبریاء عند مصدر الجود ای اول افق العقل ویبصرهم ای ویبصر هولاء
علی اهل الفسوق قبل العود ای المفارقة البدنیة الی باب الله الرفیع ای العقل والنفس
ولیجعل لهم رواء وفی اکثر النسخ رداء من رواء ای من جمالة النیر ای الاعظم وبهائه
وحسنه فیخضع لهم ای بعد تجلیهم بجمال من النیر کل ذی طرف خاسر

فصل

ولنرجع الی المقصود الذی کنا بسبیله من العلم وفی هذا اشعار بان ما ذکره فی الواردات
المتقدمین لم یکن بجهة اعتبارها یانیا بل بجهة ظنیا خطابیا فاعلم ان النفوس اذا
دامت علیها الاشراقات العلویة یطیعها مادة العالم واذ النفس کالحدید الحامی
یکسوه مجاورة النار هیئة نورانیة وخاصیة الاحراق فاذا القت بسناء المجد
استضاءت بضوء القدس فتشتغل عنها النفوس ویتأثر عنها المواد کما یتأثر بدنها

عنها مع كونها مباينة الجوهر عنه ولان جوهر النفس قريب من جوهر المبادي العالية
وطبيعة البدن هي من عنصر العالم فكما يؤثر تلك المبادي المجردة في العالم كذلك
تؤثر النفس التي قويت بالاشراقات حتى يجاوز تأثيرها بدنها في العالم وكما انه
يحدث في بدنها بما يتمثل من صورة المعشوق في الخيال مزاج يحدث ريحا عن المادة
الرطبة في البدن ويرسله الى العضو الذي هو آلة الفعل الشهواني فيستعد بذلك
الشأن كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين وتكثيف وتحليل
يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل وينبوع مياه وعيون وما اشبه ذلك
وعلى هذا قياس تأثيرها في القوى الجسمانية التي لنفوس اخرى ولهذا ما يمرض ويبرئ
عن المرض والذي يتوهم ان النفس الناطقة لا يصدر عنها هذه الافعال بناء على ان
العلة لا يقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها ليس بشيء فانه ليس من شرط ما يقتضي
شيئا ان يكون ذلك الشيء موجودا فيه اذ ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد
فان الشعاع والحركة يقتضيان السخونة وليستا بحارين والصورة المائية يقتضي
يقتضي البرودة وليست ببارده وانما يلزم ذلك في العلل التي هي مفيدة للوجود
ويسمع دعاؤها في العالم الاعلى ويكون في القضاء السابق اي في علم الازلي
مقدرا ان دعاء شخص يكون سبب الاجابة في شيء كذا فيكون الدعاء جزء العلة
التامة لذلك الشيء التي هي الاسباب العقلية والفلكية واستعداد المواد مع الدعاء
والنور السانح اي الفائض على بعض النفوس من العالم الاعلى اي العالم العقلي
هو اكسير القدرة والعلم فيطيعه العالم طاعته لما فاض منه النور السانح وهو اصل
الخوارق والنفوس المجردة اي الكاملة بالعلم والعمل المواظبة على الرياضات

المقالة الخامسة

يقرّ فيها مثال من نور الله اى مثال عقلى من نوره ويمكن فيها نورى اى روحانى ٥٥٢

خلاف بريقدر على خلق بعض الاشياء والعين السّوء هو لنورية قاهرة تؤثّر

فى الاشياء فتفسدها واعلم انه لما ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الانبياء والاولياء

عليهم السّلام اراد ان يشير الى سبب الخوارق التى يظهر من غيرهم وهى ثلثة

اقسام لان المقتضى لها امّا امر ارضى او سماوى او مركب منهما والارضى والمراد به

اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها امّا ان يكون نفس الانسان وما لها

من الهيئات او لا يكون فان كان فهو كالاصابة بالعين والمبدء فيها هيئة

جسمانية معجبة يؤثر فى فساد المتعجب منه بخاصيته موجودة فى نفس المتعجب وتلك

الخاصية هى النورية القاهرة التى فى المتعجب كالسحر فانه ايضا من تاثير النفوس

والاوهام الا انها شريرة ويستعملها للشر بخلاف ما للعارفين وهذا قسم

وان لم يكن فهو كالنيرنجات والمبدء فيها خواص الاجسام العنصرية كجلب

المقناطيس للحديد وهذا قسم ثان والسماوى فقط من غير اعتبار قابل ارضى يحصل

له استعداد ذلك لا يكون مقتضيا للشئ فى عالمنا هذا بل لا بد من انضمام امر ارضى

اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما هو المقتضى والخارقة التى مبدئها ذلك هى

الطلسمات وهو ثالث الاقسام وكل ما هو مبدء الخرق عادة فلا بد وان يكون داخلا

تحت قسم من هذه الثلثة ولاخوان التجريد يشرق عليهم انوار وذلك بعد خلاص

نفوسهم عن العلائق البدنية والعوائق الجسمانية ومداومتهم على الرياضات وملازمتهم

للذكر الدائم ولها اصناف فان منها ما يرد على اهل البدايا ومنها ما يرد على المتوسطين

الى اخر مراتب التوسط واول مراتب المنتهين فى السلوك ويختلف ورودها اختلافا

في بيان سبب خوارق العادات

شديد بحسب اختلاف استعداد السالك فقد يكون مراتب الانوار الفائضة من العقل على اهل البدايات والمتوسطين على الترتيب الذي ذكره وقد يكون على خلافه ولا يمكن ضبطها من جهة الكم والكيف على ان البوارق واللوامع لابد من ورودها في اول الامر والضابط ان اول ما يرد على اهل البدايات انوار خاطفة لذيذة ويسمونها الطوالع واللوائح وهي كلمعة بارق سريعة الانطواء ثم يمعنون في الرياضة الى ان يكثر عليهم ورودها الملكة متمكنة فيهم وقد يخرج عن اختيارهم هجومها الازدياد الارتياض ثم بعد ذلك تثبت الخواطف وعند ثباتها يسمى السكينة وعند التوغل في الرياضة يصير ملكة ثم بعد ذلك يحصل لهم قوة الخروج الى الجناب الاعلى وما دامت النفس مبتهجة باللذات من حيث هي لذات لها فهي بعد غير واصلة لانها اذا فرحت بما نالها من اثر الحق كان لها نظران نظر الى الحق الذي ابتهجت به ونظر الى ذاتها المبتهجة بالحق فليست مقبلة بكليتها على الحق فلا يكون قد حصل لها اليه وصول تام حقيقي واذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذي يسمونه بالفناء وهذه لا ينافي ما ثبت من كون النفس لا تغفل عن ذاتها وعن حقيقتها انها مدركة لذاتها وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاته له فان المراد بالغيبة المذكورة انها لا يلحظ ذاتها الا من حيث هي منتقشة ولاحظة والملاحظة الثانية قيل هي ملاحظة النفس لذاتها لا من هذه الحيثية بل من حيث هي ملتذة ومبتهجة بالحق فان ذلك وان كان بسبب الحق فهو احتجاب عن النفس وتيه وتبجج والحالة التي يعبر عنها العارفون بالفناء هي ان لا يحس السالك بشيء من ظواهر جوارحه ولا من الاشياء الداخلة فيه والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى الباري اولا ثم ذاهبا فيه اخرا

متحداً به على الوجه الذي عرفته فان خطر له في اثناء ذلك انه قد حصل له الفناء المذكور فهو شوب كدورة بل كمال الفناء ان يغني عن الفناء وقد يعرض مثل هذه الحالة بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم فيصير الانسان مستغرقاً لشدة شهوته بالفكر في محبوبه او لشدة الغضب بالفكر في عدوه حتى لا يبقى فيه متسع لشئ اصلاً فيخاطب فلا يفهم ويجتاز بين يديه مجتاز فلا يراه وهو في هذا الاستغراق غافل عن كل شئ وعن الاستغراق ايضاً ولو التفت الى الاستغراق لكان معوقاً عن المستغرق به وهذا من الامور التي يجدها الانسان من نفسه والعارف ما دام لا يزول عنه النظر الى العرفان فهو بعد متوسط حتى ينمحي العرفان في جلال المعروف وكما ان شدة العلاقة التي بين النفس والبدن مع انها ليست فيه توجب الاشارة اليه بانا حتى ان اكثر النفوس نسيت نفسها فظنت انه هو بانها هو البدن فكذلك لا مانع ان يحصل للنفس مع الباري علاقة شوقية عشقية بمجموعها الالتفات الى الشئ بحيث يشير الى مبدئها بانا اشارة روحانية كانه يحكي ذلك عن بعض العارفين واذ قد اشرنا في هذا الضابط الى جمل احوال الواصلين واصولها دون تفاصيلها وفروعها اذ لا سبيل الى حصرها وتفهيمها تقسيمها فلنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول اما ما ذكره من الانوار السانحة الخمسة عشر فظاهر غني عن الشرح وهو قوله نور بارق يرد على اهل البداية يلمع وينطوي كلمعة بارق لذيذ ويرد على غيرهم ايضاً نور بارق اعظم منه واشبه منه بالبرق الا انه هائل وربما يسمع معه صوت كصوت رعد او دوي في الدماغ نور وارد لذيذ يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس نور ثابت زماناً طويلاً شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ نور لذيذ جداً لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرك بقوة المحبة نور

محرق يتحرك من تحرك القوة القريبة وقد يحصل من سماع طبول وابواق امور هائلة للمبتدى اولتفكر وتخيل يورث عزا نور لامع فى خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وابصر اظهر من الشمس فى لذة مفرحة نور براق لذيذ جدا يتخيل كانه متعلق بشعر الراس ماما طويلا نور راسخ مع قبضة مثالية وفى بعض النسخ مثالية اى كانها قبضت شعر راسه ويجره شديدا ويولمه الما لذيذا نور مع قبضة اى كانها متمكنة فى الدماغ نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسانى فيظهر كانه تدرع بالبدن شئ ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذيذ جدا نور مبدؤه فى صولة وعند مبدئه يتخيل الانسان كل شئ ينهدم نور سانح يسلب النفس ويتبين معلقة محضة منها يشاهد بتجردها عن الجهات وان لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله سياق هذا الكلام يشعر بان هذه الاشراقات والبوارق واللوائح مما وردت على المصنف لانه ذكر فى هذا الكتاب جميع ما حصل له من سيره وسلوكه وما تحقق عنده من المسائل العلمية وهذه اى وهذه الانوار الخمسة عشر المذكورة كلها اشراقات اى من العقل المفارق على النور المدبر اى النفس الانسانية وقد يهتدى من الاشراق صاحبه ان كان ذكيا مستبصرا نوريا الى معرفة النفس التى عليها الاشراق ولا يهتدى منه البهاء ان كان صاحب الاشراق غافلا بليدا ظلمانيا فينعكس اى الاشراقات من النور المدبر الى الهيكل اى الى البدن والى الروح النفسانى وعلامته ان يظهر على البدن الانوار المشرقة ظهورا بينا مع حسن تام وابهة مدهشة وهذه اى الانوار المذكورة غايات المتوسطين اى فى السلوك وقد يحملهم اى يحمل المتوسطين

المقالة الخامسة

من السفلة الى هذه الانوار اي ذا قوية في جسمهم استعداد تام من النفوس من اهل
للصعود فيقدرون على المشي على الماء والهواء وقد يصعدون الى السماء مع ابدانهم اي مع ابدان مثالية
او جسمانية وهذا نكره ولم يعلم مع الابدان او مع ابدانهم فيلتصقون ببعض السادات
العلوية اي من السيارات والثوابت وذلك اي المشي على الماء والهواء والصعود الى السماء
مع الابدان وغير ذلك من طي الارض ونحوه واحكام الاقليم الثامن اي عالم المثال الذي
العالم المقداري تنقسم بثمانية اقسام سبعة منها هي الاقاليم السبعة التي فيها الابعاد
الحسية والثامن فيها المقادير المثالية وهي عالم المثل المعلقة الذي يوجد فيه الابدان
الصاعدة الى السماء لا استحالة صعود الابدان العنصرية اليها او هذا عند البعض واكثر
اظهار العجائب والغرائب من الانبياء والاولياء للوصول الى هذا العالم ومعرفة
مظاهره وخواصه الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجائب وهذه اسماء
مدن في عالم المثال وقد نطق به الشارع عليه السلام الا ان جابلق وجابرص مدينتان
من عالم عناصر المثل وهورقليا من عالم افلاك المثل ولما فرغ من ذكر الاسرار السانحة
الواردة على اهل البدايات والمتوسطين وانتهى الى غايات مقامات المتوسطين المتصلة
باول مقامات المنتهين الذين لا نهاية لهم في السلوك فان السلوك الى الله وان كان
متناهيا لكن السلوك فيه غير متناه وذكر مقاما واحدا من مقامات المنتهين وهو
الغاية في السلوك لا ينتهي اليه الا القليل من الانبياء والاولياء والحكماء فقال
واعظم الملكات اي في اثباته ومشاهدة الانوار العقلية ملكة موت ينخلع النور
المدبر عن الظلمات اي البدنية انسلاخا وان لم يخرج بالكلية عن التعلق مع البدن
لكونه بعد غير مفارق عنه بالكلية الا انه اي لكنه مع وجود تلك العلقة لشدة نوره

وكثرة وصول الانوار السانحة اليه وتوالى فيضها عليه مع شدّة الشوق والعشق العقلى
يبرز الى عالم النّور ويصير معلقا بالانوار القاهرة وترى الحجب النورية كلّها
اى الحجب الالهيّة العقلية بالنّسبة الى جلال النّور المحيط القيّوم نور الانوار كانّها شفّافة
اى كانّ تلك الحجب شفّافة لا نور لها سوى نور الواجب لذاته وان كانت انوارا فى نفس
الامر كما لا يرى اضواء الكواكب عند طلوع النيّر الاعظم مع وجودها فى نفس الامر
ويصير اى هذا النّور الواصل الى هذا المقام كانّه موضوع فى النّور المحيط اى بالكلّ
وهو نور الانوار وهذا المقام عزيز جدّا ولهذا قلّ من يصل اليه من السّلّاك حكاه
افلاطن عن نفسه وهرمس اى هرمس الهرامسة وكبار الحكماء وفى اكثر النسخ وكبار الحكمة
اى كبار اهل الحكمة كانباذقلس وفيثاغورس وغيرهما من اساطين الحكمة عن انفسهم
وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة يعنى النبى صلى الله عليه وآله واليه اشار بقوله
لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرّب ولا نبىّ مرسل وكذا اشير الى مقامه
حيث قيل فى الكتاب الالهىّ ثمّ دنى فتدلّى فكان قاب قوسين او ادنى وجماعة
من المنسلخين عن النّواسيت اى عن الابدان كابى يزيد البسطامىّ وسهل بن
عبد الله التّسترى وابى الحسن الخرقانى والحسين بن منصور وذى النّون المصرى
وغيرهم من كبار الاولياء رحمة الله عليهم ولا يخلو الادوار عن هذه الامور اى عن
الواصلين اليها وكلّ شئ عنده بمقدار وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الّا هو
ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات امّا لعدم استعداده او لغلبة القوى
البدنية على النّور المدبّر فلا يعترض اى بعقله النّزر ونوره الكدر على اساطين الحكمة
اى من الانبياء والاولياء والحكماء فانّ ذلك نقص وجهل وقصور ومن عبد الله

على الاخلاص اي من غير رياء ونفاق ومات عن الظلمات اي عن العلائق البدنية والعوائق
الجسمية ورفض مشاعرها شاهد اي من العالم العلوي واحوالهما لا يشاهد غيره
وهذه الانوار اي السانحة من العقل الفائضة على الانوار المدبرة الانسانية ما يشوبه
العز اي هيئة نورية عقلية تقتضي العز ينفع في الامور المتعلقة به اي بالعز حتى يصير
ذلك الشخص الذي افيض على نوره المدبر ما يشوبه العز عزيزا عند الناس عظيما عندهم
وما يشوبه المحبة اي هيئة نورية عقلية يقتضي المحبة تنفع في الامور المتعلقة بها اي
بالمحبة حتى يصير ذلك الشخص محبوبا عند الناس معشوقا لهم وكذا بقية الهيئات
من القهر والذل والفقر والاستغناء والتكبر والتواضع واللذة وغيرها من الهيئات
التي لا يمكن عدها وحصرها وينفع كل واحد منها فيما يتعلق به وفي الانوار اي العقلية
عجائب لا يمكن الاطلاع عليها بالكلية ما دام النور المدبر في علائق الظلمات
ولان هذه الهيئات العقلية كلها في النفوس الناطقة بالقوة وانما يخرج الى الفعل
بالعقل المفارق عند حصول الاستعداد قال ومن قدر على تحريك قوى عزة ومحبة
اي تحصيل الاستعداد واخراجها من القوة الى الفعل تحكمت وفي بعض النسخ يحكم
نفسه على الاشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير كالعز في الامور المتعلقة به
والمحبة في الامور المتعلقة بها لا غير والصاعد اي المترقي الى العالم العلوي الفكور
اي كثير الفكر في العلوم الحقيقية والاسرار الالهية والصابر اي على الفكر والترقي
نايل اي العلوم الحقيقية ومن اهم المقامات اي ومن اهم العالية المقامات الثابتة
والرتب الرفيعة والمحاذير اي الامور المحاذرة المخوفة والمهاوي اي الامور المائلة والتجارب
اي الامور المجربة الواقعة في عالمنا هذا كلها معينة لاصحاب الفكرة الصحيحة في الاراء

الالهية اى من السالكين المحققين والشيطانية اى من المستنطقين على ما سبقت
الاشارة اليه من انهم قد يشغلون الصبيان ومن يجرى مجراهم بامور يحير البصر ويدهش
الخيال وفى كثير من النسخ ومن الهم مقامات ومحاذير وصعاوبل ومخابير معينة
لاصحاب الصحة فى الاراء الالهية والشيطانية والاول اظهر واصح وثبات الهمة اى
قوة العزيمة يكون بالمدركات اى العقلية والمثالية والحسية الممدة لكل قوة
بحسبها يمد وفى بعض النسخ وعمدة المرة على القهر والمحبة على الجذب والمستبصر
اى بالامور الحقيقية والاسرار الربانية له العبرة التامة فيكثر القليل اى بالنسبة
اليه فانه يعتبر باقل شئ ما لا يعتبر غيره باضعافه والصبر من عزم الامور والشرفية
اى فى الصبر مفوض الى الشخص القائم بالكتاب اى بحكمة الاشراق المشتملة على لب
الحقائق الالهية والاسرار الربانية او بالكتاب الالهى من العقول والنفوس الفلكية
او بالوجود كله اذ الكل كتاب الله كما اشرنا اليه من قبل والقربة الى الله عز وجل
وتقليل الطعام والسهر والتضرع الى الله عز وجل فى تسهيل السبيل اليه وتلطيف
السر بالافكار اللطيفة وهى ما يكون معتدلا فى الكم والكيف وعند اعتدال الحوال البدنية
فى الماكل والمشارب وغيرها من الامور البدنية الشاغلة عن الامور العقلية وفهم
الاشارات من الكائنات الى قدس الله عز وجل وهو ان يكون السالك مع مراقبة
احوال نفسه حضوره مع ربه وملائكته غير غافل عن اسرار الحوادث الكائنة فى العالم
السفلى فلا يحدث حادث كبير ولا صغير الا حمله وطبقه على ما يليق بقدس الله
وعظمته لتناسب احوالهم وان كان الكل من الله ثم ودوام الذكر لجلال الله يفضى
والاحوال المسطورة
الى هذه الامور اى الشريفة المذكورة انما يفضى الى هذه الامور الشريفة لانها كلها

منورة للنفس معدة لها لافاضة العقل هيئات النورية وتلك الهيئات النورية تعلق عليها لادراك الطالب بسهولة لانه اذا انفتح باب الفكر على النفس وكيفية طريق التفكر والرجوع بالحدس الى المطلوب انشرح قلبها وانفتحت بصيرتها وخرج ما في نفسها من القوة الى الفعل من غير طلب وتعب فلهذا ما يفضي تلك الاحوال الى هذه الامور الشريفة والاخلاص في التوجه الى نور الانوار اصل اللباب لانه يعدّ النفس لاشراق الانوار الالهية وادراك الامور الشريفة على ما قال عم من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه الى لسانه وما الاخلاص فيه لا حاصل له على ما جاء في الكتب المنزلة والاحاديث النبوية سقوط الاعمال التي فيها رياء وان كثرت واعتبار الاعمال الخالصة له تعم وان قلّت وتطرب النفس اي بالالحان الموسيقية والنغمات الوترية بذكر الله صاحب الجبروت اي مع تذكر جلال الله وعظمته نافع اي في الحال الاول الذي للسالك لاتفاق الاطباء والحكماء على ان النفس اذا فرحت وسرّت انبسط نورها وظهر واذا حزنت انقبض نورها وخمد على ان الحزن للحال الثاني اي الذي للسالك افضل وقراءة الصحف المنزلة وسرعة الرجوع الى من له الخلق اي من له عالم الاجسام والامر اي عالم المجردات كل هذه اي المذكورات شرائط اي معدة للسالك الى ادراك ما ذكرنا من الامور الشريفة واذا كثرت الانوار الالهية على انسان كسته لباس العز والهيبة وتنقاد له النفوس وعند الله لطالب ماء الحيوة اي لطلاب الكمال العقلي الذي هو سبب الخلود والسرمدي على افضل الاحوال المعبّر عنه بماء الحيوة مورد عظيم فهل من مستجير اي من عذابه وناره بنور ذي الملك اي بنور صاحب عالم الاجرام والملكوت اي عالم المجردات فهل من مشتاق اي الى العالم العقلي

بقرع باب الجبروت ای باب الحضرة الربوبیة فهل من خاشع ای من خاضع
لذکر الله نهض من ذاهب الی ربه ای یقطع العلائق البدنیة والعوائق الظلمانیة
لنیل بهیه ما ضاع من قصد نحو جنابه ولا خاب من وقف ببابه اوصیکم اخوانی
بحفظ اوامر الله ای الواردة علی السنة انبیائه واولیائه وترك مناهیه والتوجه
الی الله مولانا نور الانوار بالکلیة وترك ما لا یعنیکم ای ما لا یهمکم من قول وفعل
ای ما لا حاجة الیه فی تحصیل الکمال العقلی لقوله ع من اشتغل بما لا یعنیه فاته ما یعنیه
وقطع کل خاطر شیطانی ای مما یجر الی العالم السفلی واوصیکم بحفظ هذا
الکتاب والاحتیاط فیه وصونه عن غیر اهله والله خلیفتی علیکم فرغت من تالیفه
فی اخر جمادی الاخرة من شهور سنة اثنین وثمانین وخمسمأة فی الیوم الذی
اجتمعت الکواکب السبعة فی برج المیزان فی اخر النهار وذلك الیوم هو یوم
الثلثاء التاسع والعشرین من الشهر المذکور وفیه اشارة الی ان هذا القران العظیم
ظهور هذا الکتاب الکریم فلا تمنحوه الا اهله ممن استحکم طریقة المشائین ای الذین
هم اتباع المعلم الاول ارسطاطالیس وهو محب لنور الله ای والحال ان المستحکم طریقتهم
محب لنور الله طالب للوصول الیه والا فلو استحکم طریقتهم مقتصرا علی البحث
غیر محب لنوره لا یکون من اهل هذا الکتاب وقبل الشروع ای فی قرائة هذا الکتاب
وفهم معانیه بعد استحکام الحکمتین العلمیة والعملیة یرتاض اربعین یوما تارکا اللحوم
الحیوانات مقللا للطعام منقطعا الی التامل لنور الله عز وجل وعلی ما یأمره قیم الکتاب
ای لو انقف علی اسرار حکمة الاشراق علی ما یجب فاذا بلغ الکتاب اجله ای فاذا انقضت
الریاضة الاربعینیة وکیفیتها ان یقطع اولا العلائق العوائق الخارجیة بالکلیة

۵۴۳ حتى لا يبقى له همّ الا فى خلوته بعد ان ينقى بدنه من الاخلاط الزائدة ان كانت ثمّ
يقعد فى بيت صغير مظلم بعيد عن اصوات الناس و مشاغلهم ويصوم ويفطر بعد صلوة
المغرب بغذاء قليل الكمية كثير الكيفية من الخبز النقى والمزورات المعمولة من الحبوب
الجيدة والبقول الموافقة والتوابل اللائقة بدهن لوز او جوز او شيرج ونحو ذلك و ينقص
كل ليلة من وظيفته لقمة خبز وملعقة طبيخ ولا يخلى راسه وبدنه من الادهان بالادهان
الطيبة ولا خلوته من الروائح الزكية ويشتغل ليلا ونهارا بذكر الله عز وجل والقدسيين
من الملائكة ورؤساء حضرته حظيرته باللسان و القلب معرضا عن البدن وما فيه و يحسب نفسه
كانها قد فارقت الاقطار والجهات والازمان والاوقات معلقة مجردة مفارقة مخلصة
زمانا طويلا فانها لو دامت هكذا فسيأتيها برق وهو نور فائض على النفس من العقل
لذيذ كالبرق الخاطف على ما تقدم ثم حرق وهو نور يحرق الاجسام ثم طمس وهو
عدم شعور النفس بما سوى محبوبها الاصلى الذى هو اخر المراتب فلم الخوض فيه وسيعلم
الباحث فيه انه قد فات المتقدمين والمتأخرين اى من الحكماء ما يسّر الله على لسانى منه
اى من هذا الكتاب و انما يعرف صحة هذه الدعوى من استحكم طريقة المشائين و اشتغل
بالتجرد والرياضة والحكمة على طريقة الاشراقيين ولان المكاشفة على ما قال بعضهم قسمان
احدهما معاينة الحقائق كفاحا وثانيهما نفث فى الروع وهو الالهام النفسى قال ولقد القاه
اى مجموع ما فى هذا الكتاب من المعانى النافث القدسى اى روح القدس فى روعى
اى فى نفسى فى يوم عجيب دفعة وهو كما قال النبى صلى الله عليه وآله ان روح القدس نفث
فى روعى احبب ما شئت فانك مفارقه واعمل ما شئت فانك مجازى عليه وان كانت
كتابته ما اتفقت الا فى اشهر لموانع الاسفار وله اى و لهذا الكتاب خطب عظيم

لانه عظيم القدر جليل الشأن لاشتماله على الحكمة البحثية والذوقية اما البحثية فلما فيه من الاصول الصحيحة والقواعد المتقنة واما الذوقية فلانه اذواق افاضل الامم السالفة من الاجيال الخالية ومن جحد الحق وهو كون الكتاب ذا خطب عظيم واشرفات المتقدمين والمتاخرين مما يسّر الله على لسانه منه فسينتقم الله والله عزيز ذو انتقام وبكون الكتاب عظيم الشأن جليل القدر لا يعرفه الا من اتقن علوم المشائين ووقف على اصول الاشراقيين وتجرد وارتاض وكل ذلك لا يتيسر الا بالشيخ الفاضل والحكيم الكامل الذي هو قطب الوقت وخليفة الله في ارضه قال ولا يطمعن احد ان يطلع على اسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذي يكون خليفة عنده علم الكتاب اي هذا الكتاب والكتاب الالهي الذي هو عبارة عن جميع مجموعة الموجودات واعلموا اخواني ان تذكر الموت ابدا من المهمات لاشتماله على فوائد منها ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله في قوله اكثروا ذكر هادم اللذات فانه ما ذكره احد في ضيق الا وسعه عليه ولا في سعة الا ضيقها ومنها القناعة بما رزق دون الشره في تحصيل كل مشتهى خلق والمبادرة الى التوبة قبل الاوبة والنشاط في العبادة والاشتغال بتحصيل ما يبقى ويدوم من الكمالات الباقية الاخروية لا بما يفنى ويزول من الامور الفانية الدنيوية والاستيناس بالموت وانتظاره والفرح به رجاء لقاء الله تعالى لاتصافه بالكمال والخير فيحبه الله دون الاستيحاش والفرار منه والاغتمام به خوفا من لقائه تعالى لاتصافه بالنقصان والشر فيبغضه الله على ما قال عليه السلام من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون اذ لا يخلو كل ما فيها

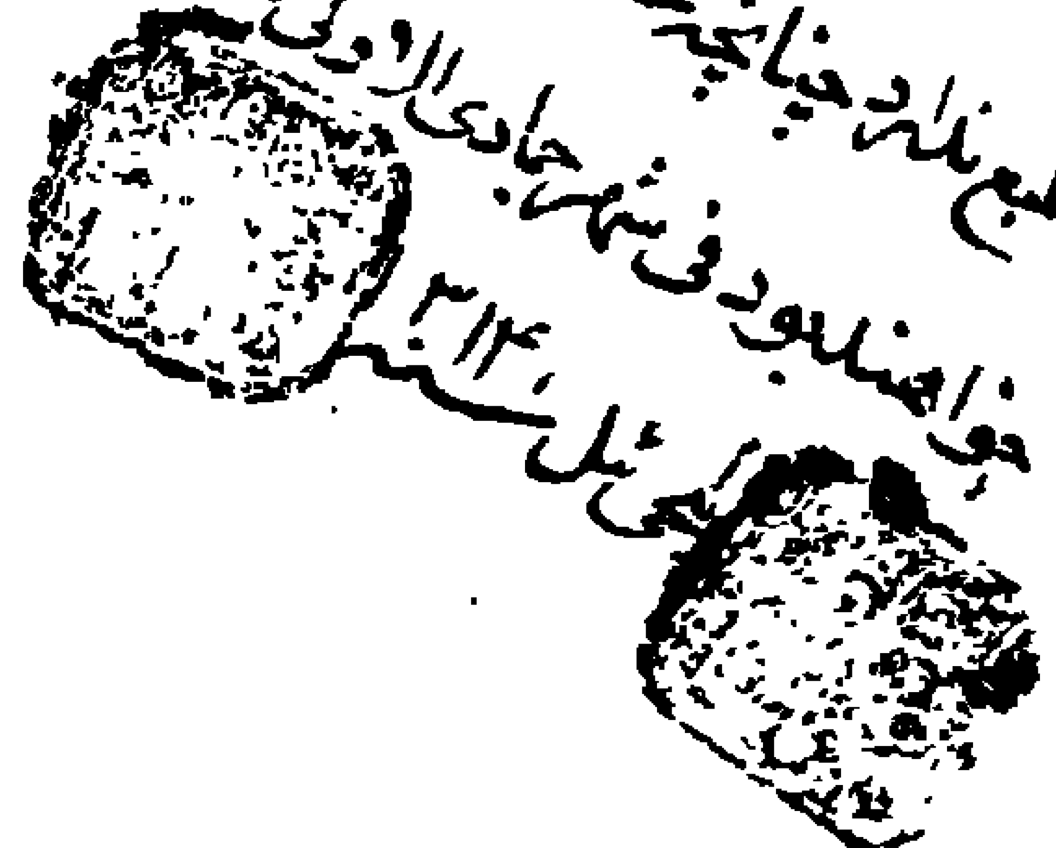
من الافلاك والنفوس والعقول عن الحيوة والروح والريحان لانّها طبقات الجنان المملوّة من الرحمة بالرحمة والرضوان بخلاف الدار الفانية التي ليست الحيوة فيها الّا للحيوان فقط دون النبات والجماد واذا كانت حيوة هذه الدار فانية لاستحالة البقاء في هذا العالم وحيوة تلك الدار باقية لاستحالة الفناء على النفس فيجب على العاقل ان يولّى وجهه شطرها ويقبل بالجدّ عليها ويشتغل بما يقرّبه من الرشاد وينفعه في المعاد من الذكر الدائم بالاخلاص والانقياد للحقّ في جميع الامور فانّه ممّا يقرّب الى الله ثمّ والدار الاخرة ويبعّد عمّا سواه ممّا في الدار الفانية ولهذا ختم الوصيّة بقوله تعالى فاذكروا الله كثيرا ولا تموتنّ الّا وانتم مسلمون اى اجتهدوا ان لا تموتوا الّا وانتم مسلمون ومنقادون للحقّ والحمد لله المشكور المعبود فيّاض الجود واهب الوجود وله الشكر وحده ابدا والصلوة على رسله وانبيائه خصوصا على سيّدنا محمّد وآله صلوة دائمة زاكية مباركة نامية والله وسلّم تسليما كثيرا هذا آخر المقالة الخامسة وبتمامها تمّ الكتاب بعد حمد الله ملهم الصّواب على ما تيسّر من حلّ مشكلات هذا الكتاب اقول فهذا ما سمحت به قريحتي القريحة وفكرتي الجريحة لتلاطم امواج الاحوال وتراكم اشباح الاشغال على حكم العجلة في اوقات مختلفة من ملابسة الاحوال الدنية ومزاولة الاشغال الدنيوية من غير معاودة لتنقيح ولا مراجعة لتهذيب وقد بذلت الوسع في كشف المطالب والمعاني وتوضيح المسالك والمباني غير متعرّض لذكر ما احد يخالف لما اعتقده بل مجتهدا في حلّ الفاظه المشكلة وابراز معانيها وشرح كلماته العويصة واظهار مبانيها متجنّبا عن غايتي اختصار مخلّ وتطويل مملّ وبالجملة على وجه ارجوان يقع ذلك من خادم حضرته موقع رضاه بلغه الله ما يتمنّاه

فی احوال النفس

على ان الذي من قبلي فيه شيء نزر ليس له قدر وما عداه فماخوذ من اقاويل اكابر العلماء
واساطين اماثل الحكماء مما استجلاه الناظر واستملاه الخاطر على ان الاول كليل والثاني
عليل وكيف لا وقد فارق من جناح العمر قوادمه ذوات (؟) وظهر من فواق العيش خوافيه
وصاحبه من كيد الزمان كسير وفي قيد الهوان اسير بدل الله اجابته للباطل
انابته مع الحق ووفقه التوجه اليه والاعراض عن الخلق فان الاستيناس بالناس
علامة الافلاس ومظنة الياس ولست انكر وان بذلت المجهود فيه على ما يظهر
لمن اجاد النظر فيه وامعن واستفاد منه ما امكن ان يطلع بعض الاجناس (الاحاد) فضلاء عن
الافراد في مواضع على ما اخفى عنا فان الفاظه تشبه الالغاز الشيئية التي لا تقف
على حد معين فلعل الله يوفق الناظرين فيه للاطلاع على ما لم يطلع عليه من وجه
احسن وقول اصح وطريق اسد ومحل اوفى وتقرير اقوى الى غير ذلك في الاصلاح
ما يعثرون عليه مما هو للمصحف وعثور او لغو المصنف وقصور وقد مر الى غير ذلك
من الخلل واغتنامنا متجنبين من طريق المراء والعناد والله ولي السداد والرشاد
ومنه المبدء واليه المعاد قد وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب
بمباشرة اقل الخليفة بل الاشيء في الحقيقة محمد بن الحاج عبد العلي
الله جزيني عفى الله عن جرائم اعماله بعد مضي
خمس من العشر الثاني من ذي الحجة الحرام
من شهور سنة ١٣١٥
والحمد لله رب العالمين

٥٦٥

چون در تمام دول رسم و شمول التنكر هر كس متجرع
بی و بابی انکشاف علم با ضیق مشهود تا ممکن اختیار
فیح و بابی تخصص تحرج و بابی است اهل انتخاب
ان عمل ما خود اشراق للفاضل المحقق آنجناب
کتاب شرح حکمة الاشراق التالهین محمود بن مسعود
المدقق و زبدة الحكماء الشيرازی طاب ثراه تا اکنون
المشهور بقطب الدين الشيرازی جناب علامه الامجاد
طبع نشده و نایاب بود و اینا فقاب جناب ... طالبا
زبده دودمان احمدی حاجی سید ابو هیم ... شده اند از
زاد الله توفیقاته با نطبع این نسخه معرض الیه احدی حق
حالیه تا ده سال ... اجازه ... مورد مواخذه
طبع نماید چنانچه تخلف نمایند مورد ... مطابق
خواهند بود فی شهر جمادی الاولی سنه ١٣١٤



هو الحكيم العليم

لا يخفى على الناظرين
في الحكمة البحثية ان كثيرا من اتباع الاشراقيين
والمشائين لما اختلفوا في قدم العالم وحدوثه وفي اثبات المبدع
الاول واسبابه وفي امر العقل والنفس والمجازاة على العمل خيره وشره وفي كثير من الامور
المدنية والخلقية والنطقية ظنا منهم ان هذه الاختلافات قد وقعت بين
الحكيمين المتقدمين اعني افلاطون الالهي وارسطاطاليس لما توهموا من كلاميهما واشتهرت
بين المحصلين وقد صنف المعلم الثاني ابو نصر الفارابي رسالة وجيزة في الجمع بين الرأيين
ورفع ما توهموه من الكلامين وتمت تعليقاتنا الحكيم الرباني صدر الدين الشيرازي طاب ثراه
على شرح حكمة الاشراق قبل اتمامه فكتبت هذه الرسالة في باقي الحواشي
لتكون لها تتميما وللمحصلين فائدة والحمد لله على افضاله وحسن توفيقاته
والصلوة والسلام على محمد خاتم انبيائه
وعلى آله واصحابه السلام